BIBLIOTECA FILOSÓFICA

[COLECCIÓN FUNDADA POR
FRANCISCO ROMERO]

JEAN-PAUL SARTRE

CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA

PRECEDIDA DE
CUESTIONES DE MÉTODO

TOMO I
TEORÍA DE LOS CONJUNTOS PRÁCTICOS

LIBRO I
DE LA "PRAXIS" INDIVIDUAL
A LO PRÁCTICO INERTE

Traducción de
MANUEL LAMANA

1

EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

Título del original francés

Critique de la raison dialectique
(précédé de *Question de méthode*)
Tome I: *Théorie des ensembles practiques*

© Librairie Gallimard, 1960

Queda hecho el depósito que
previene la ley núm. 11.723

© Editorial Losada, S. A.
Buenos Aires, 1963

PRINTED IN ARGENTINA — IMPRESO EN LA ARGENTINA

Este libro se terminó de imprimir el día 18 de agosto de 1963, en Macagno, Landa y Cía., Aráoz 164, Buenos Aires

AL CASTOR

PRÓLOGO

Me temo que las dos obras que componen este volumen parezcan de importancia desigual y de ambición desigual también. En buena lógica, el segundo debería preceder al primero, del que pretende constituir los cimientos críticos. Pero temí que esa montaña de pliegos pariese un ratón; ¿acaso hay que mover tanto aire, desgastar tantas plumas y llenar tanto papel para no llegar sino a formular unas cuantas consideraciones metodológicas? Y como de hecho el segundo trabajo ha nacido del primero, he preferido mantener el orden cronológico, que con una perspectiva dialéctica es siempre el más significativo.

Cuestiones de método *es una obra de circunstancia; esto es lo que explica su carácter un tanto híbrido; y por esta razón también, parece que siempre se abordan sus problemas oblicuamente. En el invierno de 1957 una revista polaca decidió publicar un número dedicado a la cultura francesa; quería ofrecer a sus lectores un panorama de lo que entre nosotros aún se llama "nuestras familias espirituales". Pidió su colaboración a varios autores y a mí me propuso tratar el tema siguiente: "Situación del existencialismo en 1957".*

No me gusta hablar del existencialismo. Lo más propio de una investigación es que sea indefinida. Nombrarla y definirla es lo mismo que cerrar un círculo. ¿Qué queda después? Un mundo finito y ya periclitado de la cultura, algo así como una marca de jabón; con otras palabras, una idea. *Hubiera declinado la petición de mis amigos polacos si no hubiese visto que la contestación sería la manera de expresar las contradicciones actuales de la filosofía en un país de cultura*

marxista. Creo que con esta perspectiva pude agrupar los conflictos internos que la desgarran alrededor de una oposición mayor: la de la existencia y del saber. Pero tal vez habría sido más directo si a causa de la economía del número "francés" no hubiese sido necesario que hablase ante todo de la ideología existencialista, de la misma manera que a un filósofo marxista, Henri Lefebvre, se le pedía que "situase" las contradicciones y el desarrollo del marxismo en Francia durante estos últimos años.

Reproduje después mi artículo en la revista Temps Modernes, *aunque modificándolo considerablemente para adaptarlo a las exigencias de los lectores franceses. Ésta es la forma que mantengo en la publicación de hoy. Lo que en un principio se llamaba* Existencialismo y marxismo, *se llama ahora* Cuestiones de método. *Y, finalmente, es* una *cuestión lo que planteo. Sólo una: ¿tenemos hoy los medios necesarios para constituir una antropología estructural e histórica? Encuentra su lugar esta pregunta en el interior de la filosofía marxista porque —como luego veremos— considero al marxismo como la filosofía insuperable de nuestros tiempos y porque creo que la ideología de la existencia y su método "comprensivo" están enclavados en el marxismo, que los engendra y al mismo tiempo los rechaza.*

La ideología de la existencia hereda del marxismo, que la ha resucitado, dos exigencias que en él se originan por medio del hegelianismo: si algo así como una Verdad debe poder existir en la antropología, tendrá que llegar a ser, *tendrá que hacer su* totalización. *Desde luego que esta doble exigencia define al movimiento del ser y del conocimiento (o de la comprensión) que desde Hegel se llama "dialéctica". Así es que he dado por aceptado en* Cuestiones de método *que semejante totalización está perpetuamente en marcha como Historia y como Verdad histórica. He intentado mostrar, partiendo de este acuerdo fundamental, los conflictos internos de la antropología filosófica, y en algunos casos he podido esbozar —en el terreno metodológico escogido— las soluciones provisionales de estas dificultades. Pero indudablemente las contradiciones y sus superaciones sintéticas pierden todo significado y toda realidad si la Historia y la Verdad no son totalizadoras, si, tal y como lo pretenden los positivistas, hay Historias y*

Verdades. Me ha parecido, pues, necesario que al mismo tiempo que redactaba esa primera obra, abordase por fin el problema fundamental. ¿Hay una Verdad del hombre?

Nadie —ni siquiera los empiristas— ha llamado nunca Razón a la simple ordenación —sea la que fuere— de nuestros pensamientos. Para llegar a un "racionalismo", es necesario que esta ordenación reproduzca o constituya el orden del ser. Así la Razón es cierta relación del conocimiento y del ser. Según este punto de vista, si la relación entre la totalización histórica y la Verdad totalizadora debe poder existir, y si esta relación es un doble movimiento del conocimiento y del ser, será legítimo que a la doble relación moviente la llamemos una Razón; el fin de mi investigación será, pues, establecer si la Razón positiva de las Ciencias naturales es también la que encontramos con el desarollo de la antropología, o si el conocimiento y la comprensión del hombre por el hombre implica no sólo unos métodos específicos, sino también una nueva Razón, es decir, una nueva relación entre el pensamiento y su objeto. Con otras palabras, ¿hay una Razón dialéctica?

De hecho, no se trata de descubrir *una dialéctica: por una parte, el pensamiento dialéctico se ha vuelto consciente de sí mismo, históricamente, desde comienzos del siglo pasado; por otra, la simple experiencia histórica o etnológica basta para que se vean los sectores dialécticos en la actividad humana. Pero, por una parte, la experiencia —en general— sólo puede fundamentar por sí sola verdades parciales y contingentes; por otra, el pensamiento dialéctico, a partir de Marx, se ha ocupado más de su objeto que de sí mismo. Volvemos a encontrar en este punto las dificultades que encontró la Razón analítica a fines del siglo* XVIII, *cuando hubo que probar su legitimidad. Pero el problema es menos fácil, ya que tenemos detrás de nosotros la solución del idealismo crítico. El conocimiento es un modo del ser pero con la perspectiva materialista no puede tratarse de reducir el ser a lo conocido. No importa: la antropología seguirá siendo un confuso montón de conocimientos empíricos, de inducciones positivistas y de interpretaciones totalizadoras, hasta que no hayamos establecido la legitimidad de la Razón dialéctica, es decir, hasta que no hayamos adquirido el derecho de estudiar a un hombre, a*

un grupo de hombres o a un objeto humano en la totalidad sintética de sus significados y de sus referencias a la totalización en marcha, hasta que no hayamos establecido que todo conocimiento parcial o aislado de esos hombres o de sus productos tiene que ser superado en una totalidad, o se reducirá a un error por ser incompleto. Nuestro intento será, pues, crítico *porque tratará de determinar la validez y los límites de la Razón dialéctica, lo que supone indicar las oposiciones y los lazos de esta Razón con la Razón analítica y positivista. Pero además tendrá que ser dialéctico porque sólo la dialéctica es competente cuando se trata de problemas dialécticos. Como veremos más adelante, no hay ninguna tautología en este punto. Me limitaré en el primer tomo de esta obra a esbozar la teoría de los conjuntos prácticos, es decir, de las series y de los grupos en tanto que momentos de la totalización. En el segundo tomo, que aparecerá posteriormente, abordaré el problema de la totalización en sí, es decir, de la Historia en marcha y de la Verdad en devenir.*

CUESTIONES DE MÉTODO

I

MARXISMO Y EXISTENCIALISMO

La Filosofía se les presenta a algunos como un medio homogéneo: los pensamientos nacen y mueren en ella, los sistemas se edifican para después hundirse. Para otros es cierta actitud que siempre tenemos la libertad de adoptar. Para otros, en fin, un sector determinado de la cultura. Para nosotros, *la* Filosofía *no es*; la consideremos de una manera o de otra, esta sombra de la ciencia, esta eminencia gris de la humanidad no es más que una abstracción hipostasiada. De hecho, hay filosofías. O más bien —porque nunca se encontrará más de una que esté viva—, en ciertas circunstancias muy definidas, *una* filosofía se constituye para dar su expresión al movimiento general de la sociedad; y mientras vive, ella es la que sirve de medio cultural a los contemporáneos. Este objeto desconcertante se presenta *a la vez* con unos aspectos profundamente distintos, cuya unificación está haciendo constantemente.

En primer lugar es cierta manera de tomar conciencia de sí [1] de la clase "ascendente"; y esta conciencia puede ser neta o confusa, indirecta o directa: en los tiempos de la nobleza de toga y del capitalismo mercantil, una burguesía de juristas,

[1] Si no menciono aquí a la *persona* que se objetiva y se descubre en su obra, es porque la filosofía de una época desborda con mucho —por grande que él sea— al filósofo que le ha dado su primera figura. Pero, inversamente, veremos que el estudio *de las* doctrinas singulares es inseparable de una profundización real de las filosofías. El cartesianismo ilustra a una época y *sitúa* a Descartes en el interior del desarrollo totalitario de la razón analítica; a partir de entonces, Descartes, como persona y como filósofo, ilustra hasta el corazón del siglo XVIII al sentido histórico (y por consiguiente singular) de la nueva racionalidad.

de comerciantes y de banqueros, algo captó de sí misma a través del cartesianismo; siglo y medio después, en la fase primitiva de la industrialización, una burguesía de fabricantes, de ingenieros y de sabios se descubrió oscuramente en la imagen del hombre universal que le proponía el kantismo.

Pero para ser verdaderamente filosófico este espejo se tiene que presentar como la totalización del Saber contemporáneo: el filósofo lleva a la unificación de todos los conocimientos regulándose gracias a ciertos esquemas directores que traducen las actitudes y las técnicas de la clase ascendente ante su época y ante el mundo. Más adelante, cuando los detalles de este Saber hayan sido discutidos y destruidos uno por uno, el progreso de las luces, el conjunto, permanecerá como un contenido indiferenciado: tras haber estado unidos por unos principios, estos conocimientos, aplastados, casi indescifrables, unirán a los principios a su vez. El objeto filosófico, reducido a su más simple expresión, quedará en el "espíritu objetivo" bajo la forma de Idea reguladora que indica una tarea infinita; así se habla hoy entre nosotros de la "Idea kantiana", o entre los alemanes de la *Weltanschauung* de Fichte. Es que una filosofía, cuando está en plena virulencia, nunca se presenta como una cosa inerte, como la unidad pasiva y ya terminada del Saber; ha nacido del movimiento social, es movimiento ella misma, y muerde en el porvenir: esta totalización concreta es al mismo tiempo el proyecto abstracto de continuar la unificación hasta sus últimos límites; así considerada, se caracteriza la filosofía como un método de investigación y de explicación; la confianza que pone en sí misma y en su desarrollo futuro no hace más que reproducir las certidumbres de la clase que la lleva; toda filosofía es práctica, aunque en un principio parezca de lo más contemplativa; el método es un arma social y política: el racionalismo analítico y crítico de grandes cartesianos los ha sobrevivido; nació de la lucha y se volvió sobre ella para iluminarla; en el momento en que la burguesía empezaba a minar las instituciones del Antiguo Régimen [1], atacaba a los significados periclitados que trataban de justificarlas; más adelante sirvió al liberalismo y

[1] En el caso del cartesianismo, la acción de la "filosofía" se mantiene de una manera negativa: despeja el terreno, destruye y hace entrever las infinitas complicaciones y los particularismos del sistema feudal, la universalidad abstracta de la propiedad burguesa. Pero en otras circunstancias, cuando la lucha social adopta otras formas, la contribución de la teoría puede ser positiva.

dió una doctrina a las operaciones que trataban de realizar la "atomización" del proletariado.

Entonces la filosofía sigue siendo eficaz mientras se mantiene viva la *praxis* que la ha engendrado, que la lleva y que ella ilustra. Pero se transforma, pierde su singularidad, se despoja de su contenido original y con fecha, en la medida en que impregna poco a poco a las masas, para convertirse en ellas y por medio de ellas en un instrumento colectivo de emancipación. Así es como el cartesianismo aparece en el siglo XVIII bajo dos aspectos indisolubles y complementarios: por una parte, como Idea de la razón, como método analítico, inspira a Holbach, Helvetius, Diderot y hasta Rousseau, y es el cartesianismo lo que se encuentra en los orígenes de los panfletos antirreligiosos junto con el materialismo mecanicista; por otra parte, entra en el anonimato y condiciona las actitudes del Estado Llano; la Razón analítica y universal se sumerge en todos para salir bajo la forma de "espontaneidad": esto significa que la respuesta inmediata que dé el oprimido a la opresión habrá de ser *crítica*. Esta rebelión abstracta precede en algunos años a la Revolución Francesa y a la insurrección armada. Pero la violencia dirigida de las armas derrumbará unos privilegios que se habían disuelto ya en la Razón. Las cosas van tan lejos que el espíritu filosófico llega más allá de los límites de la clase burguesa y se infiltra en los medios populares. Es el momento en que la burguesía francesa pretende ser clase universal; las infiltraciones de su filosofía le permitirán ocultar las luchas que empiezan a desgarrar al Estado Llano y encontrar un lenguaje y unos gestos comunes a todas las clases revolucionarias.

Si la filosofía tiene que ser al mismo tiempo totalización del saber, método, Idea reguladora, arma ofensiva y comunidad de lenguaje; si esta "visión del mundo" es también un instrumento que está en actividad en las sociedades apolilladas, si esta concepción singular de un hombre o de un grupo de hombres se convierte en la cultura y a veces en la naturaleza de toda una clase, bien claro resulta que las épocas de creación filosófica son raras. Entre el siglo XVII y el XX, veo tres

que señalaré con nombres célebres: están el "momento" de Descartes y de Locke, el de Kant y Hegel, y finalmente el de Marx. Estas tres filosofías se convierten a su vez en el humor de todo pensamiento particular y en el horizonte de toda cultura, son insuperables en tanto que no se supera el momento histórico del cual son expresión. He visto más de una vez que un argumento "antimarxista" no es más que el rejuvenecimiento aparente de una idea premarxista. Una pretendida "superación" del marxismo no pasará de ser en el peor de los casos más que una vuelta al premarxismo, y en el mejor, el redescubrimiento de un pensamiento ya contenido en la idea que se cree superar. En cuanto al "revisionismo", es una verdad de Perogrullo o un absurdo: no se puede readaptar una filosofía viva a la marcha del mundo; se adapta por sí misma gracias a mil iniciativas, mil investigaciones particulares, porque está identificada con el movimiento de la sociedad. Los que pretenden hablar en nombre de sus predecesores, a pesar de su buena voluntad no hacen simplemente más que transformar las palabras que quieren repetir; los métodos se modifican porque tienen que aplicarse a nuevos objetos. Si este movimiento de la filosofía ya no existe, ocurre una de las dos cosas siguientes: o ha muerto, o está "en crisis". En el primer caso ya no se trata de revisar, sino de derruir un edificio podrido; en el segundo caso, la "crisis filósofica" es la expresión particular de una crisis social y su atascamiento está condicionado por las contradicciones que desgarran a esa sociedad; una pretendida "revisión" llevada a cabo por unos "expertos", no sería, pues, más que un engaño idealista y sin alcances reales; el pensamiento cautivo será liberado por el mismo movimiento de la Historia, por la lucha de los hombres en todos los planos y en todos los niveles, y de esta manera podrá alcanzar también su pleno desarrollo.

No es conveniente llamar filósofos a los hombres de cultura que siguen a los grandes desarrollos y que tratan de arreglar los sistemas o de conquistar con los nuevos métodos territorios aún mal conocidos; estos hombres son los que dan funciones prácticas a la teoría y se sirven de ella como si fuera una herramienta para construir o destruir: explotan la propiedad, hacen el inventario, suprimen algunos edificios, y hasta llegan a hacer algunas modificaciones internas; pero

siguen alimentándose con el pensamiento vivo de los grandes muertos. Este pensamiento, sostenido por las multitudes en marcha, es lo que constituye su medio cultural y su porvenir, lo que determina el campo de sus investigaciones, y hasta el de su "creación". Propongo que a estos hombres *relativos* les llamemos ideólogos. Y ya que tengo que hablar del existencialismo, habrá de comprenderse que para mí sea una *ideología*; es un sistema parásito que vive al margen del Saber, al que en un primer momento se opuso y con el que hoy trata de integrarse. Para comprender mejor sus ambiciones presentes y sus funciones, habrá que retroceder a los tiempos de Kierkegaard.

La más amplia totalización filosófica es el hegelianismo. El Saber está en él elevado a su más eminente dignidad: no se limita a observar el ser del exterior, sino que se lo incorpora y lo disuelve en sí mismo; el espíritu se objetiviza, se aliena y vuelve a sí sin cesar, se realiza a través de su propia historia. El hombre se exterioriza y se pierde en las cosas, pero toda alienación está superada por el saber absoluto del filósofo. Así pues, los desgarramientos y las contradicciones que causan nuestra desgracia, son unos momentos que aparecen para ser superados; no sólo somos *sapientes*, sino que en el triunfo de la conciencia, que es intelectual de por sí, aparece que somos *sabidos*; el saber nos atraviesa de una a otra parte y nos sitúa antes de disolvernos, quedamos *integrados vivos* en la totalización suprema; de tal manera, el *puro vivido* de una experiencia trágica, de un sufrimiento que conduce a la muerte, queda absorbido por el sistema como una determinación relativamente abstracta que debe ser mediatizada, como un pasaje que lleve hacia el absoluto, único concreto verdadero [1].

[1] No cabe duda de que se pueda colocar a Hegel del lado del existencialismo, e Hyppolite ha tratado de hacerlo con cierto éxito en sus *Études sur Marx et Hegel (Estudios sobre Marx y Hegel)*. ¿No es Hegel el primero en mostrar "que hay una realidad de la apariencia en tanto que tal"? ¿Y su panlogicismo, no va acompañado por un pantragicismo? ¿No puede escribirse con derecho que para Hegel "las existencias se encadenan en la historia que hacen y que como universalidad concreta es lo que las juzga y las trasciende"? Puede hacerse cómodamente, pero no es ésta la cuestión; lo que opone Kierkegaard a Hegel es que para este último lo trágico de *una* vida está siempre superado. Lo

Enfrentado con Hegel, Kierkegaard apenas si parece contar; seguramente no es un filósofo; por lo demás, él mismo rehusó este título. De hecho es un cristiano que no se quiere dejar encerrar en un sistema y que afirma sin descanso contra "el intelectualismo" de Hegel la irreductibilidad y la especificidad de lo vivido. No hay duda, como lo ha hecho ver Jean Wahl, de que un hegeliano no hubiera asimilado esta conciencia romántica y empecinada con la "conciencia infeliz", momento ya superado y conocido en sus rasgos esenciales; pero lo que Kierkegaard discute es precisamente este saber objetivo: para él la superación de la conciencia infeliz se mantiene en un plano puramente verbal. El hombre *existente* no puede ser asimilado por un sistema de ideas; por mucho que se pueda pensar y decir sobre él, el sufrimiento escapa al saber en la medida en que está sufrido en sí mismo, por sí mismo, y en que el saber es impotente para transformarlo. "El filósofo construye un palacio de ideas y vive en una choza." Claro que Kierkegaard quiere defender a la religión; Hegel no quería que el cristianismo fuese "superado", pero por eso mismo ha hecho de él el más alto momento de la existencia humana; Kierkegaard, por el contrario, insiste en la trascendencia de Dios; pone entre el hombre y Dios una distancia infinita, la existencia del Todopoderoso no puede ser el objeto de un saber objetivo, sino el fin de una fe subjetiva. Y a su vez, esta

vivido se desvanece en el saber. Hegel nos habla del esclavo y de su miedo a la muerte. Pero ésta, que es *sentida*, se convierte en el simple objeto del conocimiento y el momento de una transformación superado a su vez. Para Kierkegaard importa poco que Hegel hable de "libertad para morir", o que describa correctamente algunos aspectos de la fe; lo que reprocha al hegelianismo es que desdeñe la *insuperable opacidad* de la experiencia vivida. El desacuerdo no está ni solamente ni sobre todo en el nivel de los conceptos, sino más bien en el de la crítica del saber y de la delimitación de su alcance. Por ejemplo, es perfectamente exacto que Hegel señala profundamente la unidad y la oposición de la vida y de la conciencia, pero también es cierto que son dos formas incompletas ya reconocidas como tales *según el punto de vista* de la totalidad. O con el lenguaje de la semiología moderna, para Hegel el *Significante* (en cualquier momento de la historia) es el movimiento del Espíritu (que se constituirá como significante-significado y significado-significante, es decir, absoluto-sujeto); el *Significado* es el hombre vivo y su objetivación; para Kierkegaard el hombre es el Significante: él mismo produce las significaciones y ninguna significación le alcanza desde fuera (Abraham no sabe si es Abraham); nunca es el *significado* (ni siquiera por Dios).

fe, con su fuerza y su afirmación espontánea, nunca se reducirá a un momento superable y clasificable, a un conocimiento. Tiene, pues, que reivindicar la pura subjetividad singular contra la universalidad objetiva de la esencia, la intransigencia estrecha y apasionada de la vida inmediata contra la tranquila mediación de toda realidad, la creencia, que *a pesar* del escándalo se afirma obstinadamente contra la evidencia científica. Busca armas en todas partes para escapar a la terrible "mediación"; descubre en sí mismo oposiciones, indecisiones, equívocos que no pueden ser superados: paradojas, ambigüedades, discontinuidades, dilemas, etc. En todos estos desgarramientos no vería Hegel sin duda más que contradicciones en formación o en desarrollo; pero esto es justamente lo que le reprocha Kierkegaard; aun antes de tomar conciencia de ello, el filósofo de Jena habría decidido considerarlas como ideas tronchadas. De hecho, la vida *subjetiva*, en la medida en que es vivida, nunca puede ser el objeto de un saber; escapa al conocimiento por principio y la relación del creyente con la trascendencia sólo puede ser concebida bajo la forma de la *superación*. A esta interioridad que pretende afirmarse contra toda filosofía en su estrechez y su profundidad infinita, a esta subjetividad encontrada más allá del lenguaje como la aventura personal de cada cual frente a los otros y frente a Dios, a eso es a lo que Kierkegaard llama la *existencia*.

Como se ve, Kierkegaard es inseparable de Hegel, y esta negación feroz de todo sistema sólo puede nacer en un campo cultural enteramente ordenado por el hegelianismo. Este danés acorralado por los conceptos, por la Historia, se defiende a sí mismo; es la reacción del romanticismo cristiano contra la humanización subjetivista de la fe. Resultaría muy fácil rechazar esta obra en nombre del subjetivismo; lo que hay que señalar más bien, situándose en la época, es que Kierkegaard tiene tanta razón frente a Hegel como Hegel tiene razón frente a Kierkegaard. Hegel tiene razón: en vez de empecinarse como el ideólogo danés con unas paradojas estancadas y pobres que finalmente llevan a una subjetividad vacía, lo que el filósofo de Jena quiere alcanzar con sus conceptos es lo concreto verdadero, presentándose siempre la mediación como un enriquecimiento. Kierkegaard tiene razón:

el dolor, la necesidad, la pasión, la pena de los hombres son una serie de realidades brutas que no pueden ser ni superadas ni cambiadas por el saber; claro que su subjetivismo religioso puede parecer el colmo del idealismo, pero en cuanto a Hegel, indica cierto progreso hacia el realismo, ya que insiste sobre todo en la irreductibilidad de algo real en el pensamiento y en su *primacía*. Hay entre nosotros psicólogos y psiquiatras [1] que consideran a ciertas evoluciones de nuestra vida íntima como el resultado de un trabajo que ejerce sobre sí misma; en este sentido, la *existencia* kierkegaardiana es el *trabajo* de nuestra vida interior —resistencias vencidas y renacientes sin cesar, esfuerzos renovados sin cesar, desesperaciones sobrellevadas, fracasos provisionales y victorias precarias—, siempre y cuando este trabajo se oponga directamente al conocimiento intelectual. Tal vez fuese Kierkegaard el primero en señalar, contra Hegel y gracias a él, la inconmensurabilidad del saber y de lo real. Y esta inconmensurabilidad puede estar en la base de un irracionalismo conservador; hasta es una de las maneras en que puede comprenderse la obra de este ideólogo. Pero también puede comprenderse como la muerte del idealismo absoluto; lo que cambia a los hombres no son las ideas, no basta conocer la causa de una pasión para suprimirla; hay que vivirla, hay que oponerle otras pasiones, hay que combatirla con tenacidad; en una palabra, hay que *trabajarse*.

Llama la atención que el reproche que el marxismo le hace a Hegel sea el mismo, aunque con otro punto de vista. Para Marx, en efecto, Hegel ha confundido la objetivación, simple exteriorización del hombre en el universo, con la alienación, que hace que la exteriorización se vuelva contra el hombre. Considerada en sí misma —Marx insiste varias veces sobre ello—, la objetivación sería una apertura, le permitiría al hombre, que produce y reproduce su vida sin cesar y que se transforma cambiando a la naturaleza, "contemplarse a sí mismo en un mundo que él ha creado". Ninguna prestidigitación dialéctica puede hacer que la alienación salga de ahí; es que no se trata de un juego de conceptos sino de la Historia real. "En la producción social de su existencia, los hombres forman unas relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado del desarrollo dado de sus fuerzas productivas materiales, y el conjunto de estas relaciones de producción constituye la base real sobre la cual se eleva una superestructura jurídida y política y a la cual corresponden unas formas de conciencia social determinadas". Ahora bien, en la fase actual de nuestra historia, las fuerzas productivas están en conflicto con las relaciones de producción, el trabajo creador está alienado, el hombre no se reconoce en su propio producto y su labor, agotadora para él, aparece como una fuerza enemiga. Como la alienación surge como resultado de este conflicto, es una realidad histórica y perfectamente irreductible a una idea; para que los hombres se liberen de ella y para que su trabajo se convierta en la pura objetivación de ellos mismos, no basta con que "la conciencia se piense a sí misma", sino que hace falta el trabajo *material* y la *praxis* revolucionaria. Cuando Marx escribe: "de la misma manera que no se puede juzgar a un individuo por la idea que nos formamos de él, no podemos juzgar a una... época de agitación revolucionaria por su conciencia de sí", indica la prioridad de la acción (trabajo y *praxis* social) sobre el *saber*, y también su heterogeneidad. También él afirma que el acto humano es irreductible al conocimiento, que tiene que *vivirse* y *producirse*; pero no lo confunde con la subjetividad vacía de una pequeña burguesía puritana y engañada; hace de ello el tema inmediato de la totalización filosófica y lo que pone en el centro de su investigación es el hombre concreto, ese hombre que se define a la vez por sus necesidades, por las condiciones materiales de su existencia y por la naturaleza de su trabajo, es decir, por su lucha contra las cosas y contra los hombres.

Marx tiene así razón a la vez contra Kierkegaard y contra Hegel, ya que es el primero en afirmar la especificidad de la *existencia* humana, y porque toma con el segundo al hombre concreto en su realidad objetiva. Con estas condiciones parecería natural que el existencialismo, esta protesta idealista contra el idealismo, haya perdido toda utilidad y no haya sobrevivido a la decadencia del hegelianismo.

De hecho, sufre un eclipse; en la lucha general que mantiene contra el marxismo, el pensamiento burgués se apoya

1 Cf. LAGACHE: *Le travail du deuil (El trabajo del duelo).*

en los poskantianos, en Kant mismo y en Descartes; no se le ocurre dirigirse a Kierkegaard. El danés reaparecerá a principios del siglo XX, cuando piensen en combatir a la dialéctica marxista oponiéndole pluralismos, ambigüedades, paradojas, es decir, a partir del momento en que el pensamiento burgués se ve por primera vez reducido a mantener la defensiva. La aparición de un existencialismo alemán en el período comprendido entre las dos guerras, corresponde seguramente —por lo menos en Jaspers— [1] a una solapada voluntad de resucitar lo trascendente. Ya —Jean Wahl lo ha indicado— podía uno preguntarse si Kierkegaard no arrastraba a sus lectores a las profundidades de la subjetividad con el único fin de hacerles descubrir la desgracia del hombre sin Dios. Esa trampa no nos extrañaría en "el gran solitario", que negaba la comunicación entre los hombres, y que para influir sobre su semejante no veía más medio que la "acción indirecta".

Jaspers pone las cartas encima de la mesa: no ha hecho más que comentar a su maestro, y su originalidad consiste sobre todo en poner ciertos temas de relieve y en ocultar otros. Lo trascendente, por ejemplo, parece primero ausente de este pensamiento, aunque de hecho lo frecuenta; se nos enseña a presentirlo a través de nuestros fracasos, y éste es su sentido profundo. Esta idea se encuentra ya en Kierkegaard, pero tiene menos relieve porque ese cristiano piensa y vive en los límites de una religión revelada. Jaspers, mudo sobre la Revelación, nos hace volver —por lo discontinuo, el pluralismo y la impotencia— a la subjetividad pura y formal que se descubre y descubre a la trascendencia a través de sus derrotas. En efecto, el éxito logrado como *objetivación* permitiría a la persona inscribirse en las cosas y al mismo tiempo la obligaría a superarse. La meditación del fracaso le conviene perfectamente a una burguesía parcialmente descristianizada pero que echa de menos la fe porque ha perdido confianza en su ideología racionalista y positivista. Ya Kierkegaard consideraba que toda victoria es sospechosa porque aparta al hombre de sí. Kafka volvió a tomar este tema cristiano en su *Diario*, donde se puede encontrar cierta verdad, dado que en un mundo

[1] El caso de Heidegger es demasiado complejo como para que pueda exponerlo aquí.

de alienación el vencedor individual no se reconoce en su victoria ya que se convierte en su esclavo. Pero lo que le importa a Jaspers es deducir un pesimismo subjetivo y hacerlo desembocar en un optimismo teológico que no se atreva a decir su nombre; lo trascendente, en efecto, queda velado, sólo se prueba por su ausencia; no se superará el pesimismo, se *presentirá* la reconciliación quedando al nivel de una contradicción insuperable y de un desgarramiento total; esta condenación de la dialéctica ya no está apuntando a Hegel, sino a Marx. Ya no es la negación del Saber, sino de la *praxis*. Kierkegaard no quería figurar como concepto en el sistema hegeliano, Jaspers se niega a cooperar *como individuo* en la historia que hacen los marxistas. Kierkegaard realizaba un progreso sobre Hegel porque afirmaba la *realidad* de lo vivido, pero en Jaspers hay una regresión sobre el movimiento histórico, porque huye del movimiento real de la *praxis* por medio de una subjetividad abstracta cuyo único fin es alcanzar cierta *cualidad* íntima [1]. Esta ideología de repliegue expresaba bastante bien, aún ayer, la actitud de cierta Alemania con sus dos derrotas y la de cierta burguesía europea que quiere justificar los privilegios por medio de una aristocracia del alma, escapar de su objetividad por medio de una subjetividad exquisita y fascinarse con un presente inefable para no ver su porvenir. Filosóficamente, este pensamiento blando y disimulado no es más que una supervivencia, no ofrece mucho interés. Pero hay otro existencialismo que se ha desarrollado al margen del marxismo y no contra él. A él pertenecemos y de él voy a hablar ahora.

Por su presencia *real*, una filosofía transforma las estructuras del Saber, provoca ideas y, aun cuando define las perspectivas prácticas de una clase explotada, polariza la cultura de las clases dirigentes y la cambia. Marx escribe que las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes. *Formalmente* tiene razón; cuando yo tenía veinte años, en 1925, no había cátedra de marxismo en la Universidad, y los estudiantes comunistas se cuidaban mucho de recurrir al marxismo y hasta de nombrarlo en sus disertaciones; no habrían aprobado nin-

[1] Es esta cualidad a la vez inmanente (puesto que se extiende a través de nuestra subjetividad vivida) y trascendente (puesto que se mantiene fuera de nuestro alcance) lo que Jaspers llama la existencia.

gún examen. Era tal el horror a la dialéctica que hasta Hegel nos era desconocido. Desde luego que nos permitían leer a Marx y hasta nos aconsejaban su lectura: había que conocerlo "para refutarlo". Pero nuestra generación, como las precedentes y como la siguiente, sin tradición hegeliana y sin maestros marxistas, sin programa, sin instrumentos de pensamiento, ignoraba todo del materialismo histórico [1]. Por el contrario, se nos enseñaba minuciosamente la lógica aristotélica y la logística. Hacia esta época leí *El capital* y *La ideología alemana*; comprendía todo luminosamente y en eso no comprendía absolutamente nada. Comprender es cambiarse, es ir más allá de sí mismo; pero esta lectura no me cambiaba. Pero lo que por el contrario empezaba a cambiarme era la *realidad* del marxismo, la pesada presencia, en mi horizonte, de las masas obreras, cuerpo enorme y sombrío que *vivía* el marxismo, que lo *practicaba*, y que ejercía a distancia una atracción irresistible sobre los intelectuales de la pequeña burguesía. Esta filosofía, cuando la leíamos en los libros, no gozaba para nosotros de ningún privilegio. Un sacerdote [2], que acaba de escribir sobre Marx una obra copiosa y además llena de interés, declara tranquilamente en las primeras páginas: "Es posible estudiar (su) pensamiento tan seguramente como se estudia el de otro filósofo o el de otro sociólogo". Eso era lo que pensábamos; mientras este pensamiento nos aparecía a través de las palabras escritas, nos manteníamos "objetivos"; nos decíamos: "Son las concepciones de un intelectual alemán que vivía en Londres a mediados del siglo pasado". Pero cuando se daba como una determinación real del proletariado, como el sentido profundo —para sí mismo y en sí— de sus actos, nos atraía irresistiblemente sin que lo supiésemos y deformaba toda nuestra cultura adquirida. Lo repito: lo que nos turbaba no era la idea; tampoco era la condición obrera, de la cual teníamos un conocimiento abstracto pero no la experiencia. No; era la una unida a la otra, era, como habríamos dicho entonces con nuestra jerga de idealistas en ruptura con el idealismo, el pro-

[1] Esto es lo que explica que los intelectuales marxistas de mi edad (comunistas o no) sean tan malos dialécticos; han vuelto sin saberlo al materialismo mecanicista.

[2] CALVEZ: *(El pensamiento de Carlos Marx) La pensée de Karl Marx*, Éditions du Seuil.

letariado como encarnación y vehículo de una idea. Y creo que aquí hay que completar la fórmula de Marx: cuando la clase ascendente toma conciencia de ella misma, esta toma de conciencia actúa a distancia sobre los intelectuales y separa las ideas en sus cabezas. Negamos el idealismo oficial en nombre del "sentimiento trágico de la vida" [1].

Este proletariado lejano, invisible, inaccesible pero consciente y actuante nos daba la prueba —oscuramente para muchos de nosotros— que *todos* los conflictos no estaban resueltos. Nos habíamos educado en un humanismo burgués, y este humanismo optimista estallaba, porque adivinábamos, alrededor de nuestra ciudad, a la inmensa multitud de los "sub-hombres conscientes de su sub-humanidad"; pero nuestra forma de sentir este estallido era todavía idealista e individualista: los autores que nos gustaban nos explicaban por esta época que la existencia es *un escándalo*. Sin embargo, lo que nos interesaba eran los hombres reales con sus trabajos y sus penas; reclamábamos una filosofía que diese cuenta de todo sin darnos cuenta de que ya existía y de que era precisamente ella la que provocaba esta exigencia en nosotros. Hubo un libro que tuvo mucho éxito entre nosotros en aquella época: *Vers le concret*, de Jean Wahl. Pero estábamos un poco decepcionados por ese "hacia" *(vers)*; queríamos *partir* de lo concreto total, y queríamos llegar a lo concreto absoluto. Pero la obra nos gustaba porque embarazaba al idealismo descubriendo paradojas, ambigüedades, conflictos aún no resueltos en el universo. Aprendimos a presentar el pluralismo (ese concepto *de derecha*) contra el idealismo optimista y monista de nuestros profesores, en nombre de un pensamiento de izquierda que aún se ignoraba. Adoptamos con entusiasmo todas las doctrinas que dividían a los hombres en grupos estancos. Como éramos demócratas "pequeño-burgueses", nos negábamos a aceptar el racismo, pero nos gustaba pensar que el universo del niño o del loco seguían siendo para nosotros perfectamente impenetrables. Influidos por la guerra y por la revolución rusa, oponíamos —claro que sólo teóricamente— la

[1] Era una palabra puesta de moda por el filósofo español Miguel de Unamuno. Claro está que este trágico no tenía nada en común con los verdaderos conflictos de nuestra época.

violencia a los dulces sueños de nuestros profesores. Era una violencia mala (insultos, peleas, suicidios, asesinatos, catástrofes irreparables) con la que corríamos el peligro de desembocar en el fascismo; pero para nosotros tenía la ventaja de poner el acento en las contradicciones de la realidad. Así el marxismo, como "filosofía devenida mundo" nos arrancaba de la cultura difunta de una burguesía que malvivía de su pasado; nos metíamos a ciegas por la peligrosa senda de un realismo pluralista que intentaba alcanzar a las personas y a las cosas en su existencia "concreta". Sin embargo, seguíamos en el marco de las "ideas dominantes"; aún no teníamos la idea de considerar primero al hombre que queríamos conocer como un trabajador que produce las condiciones de su vida. Confundimos durante bastante tiempo lo *total* y lo *individual*; el pluralismo —que tan bien nos había servido contra el idealismo del señor Brunschvicg— nos impidió comprender la totalización dialéctica; nos complacía describir esencias y tipos aislados artificialmente, antes que reconstruir el movimientos sintético de una verdad "devenida". Los hechos políticos nos llevaron a utilizar el esquema de la "lucha de clases" como una especie de verja, más cómoda que verdadera; pero hizo falta toda la historia sangrienta de este medio siglo para que llegásemos a alcanzar su realidad y para situarnos en una sociedad desgarrada. Lo que hizo que saltase el envejecido marco de nuestro pensamiento fue la guerra. La guerra, la ocupación, la resistencia, los años que siguieron. Queríamos luchar al lado de la clase obrera, comprendíamos por fin que lo concreto es la historia y la acción dialéctica. Renegamos del pluralismo por haberlo encontrado entre los fascistas, y descubrimos el mundo.

¿Por qué, pues, ha mantenido su autonomía el "existencialismo"? ¿Por qué no se ha disuelto en el marxismo?

Lukacz creyó contestar a esta pregunta en un librito titulado *Existencialismo y marxismo*. Según él, los intelectuales burgueses tuvieron que "abandonar el método del idealismo conservando sus resultados y sus fundamentos: de donde nace la necesidad histórica de un «tercer camino» (entre el materialismo y el idealismo) en la existencia y en la conciencia burguesa durante el período imperialista". Más tarde mostraré los destrozos que ha causado en el seno del marxismo esta

voluntad de conceptuación *a priori*. Observemos aquí simplemente que Lukacz no da cuenta en absoluto del hecho principal: estábamos convencidos *a la vez* de que el materialismo histórico nos daba la única interpretación válida de la historia y de que el existencialismo era ya la única aproximación concreta a la realidad. No pretendo negar las contradicciones de esta actitud; simplemente digo que Lukacz ni siquiera lo sospechaba. Ahora bien, muchos intelectuales y muchos estudiantes vivían y siguen viviendo con la tensión de esta doble realidad. ¿De dónde proviene? De una circunstancia que Lukacz conocía perfectamente pero de la que por entonces no podía decir nada; tras habernos visto atraídos por él como la luna atrae a las mareas, tras haber transformado todas nuestras ideas, tras haber liquidado en nosotros las categorías del pensamiento burgués, el marxismo, bruscamente, nos dejaba en el aire; no satisfacía nuestra necesidad de comprender; en el terreno particular en que nos encontrábamos, ya no tenía nada nuevo que enseñarnos, porque se había detenido.

El marxismo se ha detenido; precisamente porque esta filosofía quiere cambiar al mundo, porque trata de alcanzar "el devenir-mundo de la filosofía", porque es y quiere ser *práctica*, se ha hecho en ella una auténtica escisión, que ha dejado a la teoría por un lado y a la *praxis* por el otro. En el momento en que la U.R.S.S., rodeada, solitaria, empezaba su gigantesco esfuerzo de industrialización, el marxismo no podía dejar de sufrir el contragolpe de estas nuevas luchas, de las necesidades prácticas y de los errores que le son casi inseparables. En este período de replegamiento (para la U.R.S.S.) y de reflujo (para los proletariados revolucionarios), la ideología quedaba también subordinada a una doble exigencia: la seguridad —es decir, la unidad— y la construcción del socialismo *en la U.R.S.S.* El pensamiento concreto tiene que nacer de la *praxis* y tiene que volverse sobre ella misma para iluminarla, y no al azar y sin reglas, sino —como en todas las ciencias y todas las técnicas— conforme a unos principios. Ahora bien, los dirigentes del Partido, empeñados en llevar la integración del grupo hasta el límite, temieron que el devenir libre de la verdad, con todas las discusiones y los conflictos que supone, llegase a romper la unidad de combate; se reservaron el derecho de definir la línea y de

interpretar los hechos; además, por miedo de que la experiencia llevase sus propias luces, cuestionase algunas de sus ideas directrices y contribuyese a "debilitar la lucha ideológica", colocaron a la doctrina fuera de su alcance. La separación de la doctrina y de la práctica tuvo por resultado que ésta se transformase en un empirismo sin principios, y aquélla en un Saber puro y estancado. Por otra parte, la planificación, impuesta por una burocracia que no quería reconocer sus errores, se convertía en una violencia que se hacía a la realidad, y ya que la producción futura de una nación se determinaba en las oficinas, y muchas veces fuera de su territorio, esta violencia tenía como contrapartida un idealismo absoluto: se sometía *a priori* los hombres y las cosas a las ideas; si la experiencia no confirmaba las previsiones, no tenía razón. El subterráneo de Budapest era real en la cabeza de Rakosi; si el subsuelo de Budapest no permitía que se construyese, es que este subsuelo era contrarrevolucionario. El marxismo como interpretación filosófica del hombre y de la historia, tenía que reflejar necesariamente las ideas preconcebidas de la planificación: esta imagen fija del idealismo y de la violencia ejerció sobre los hechos una violencia idealista. El intelectual marxista creyó durante años que servía a su partido violando la experiencia, desdeñando los detalles molestos, simplificando groseramente los datos y sobre todo conceptualizado los hechos *antes* de haberlos estudiado. Y no quiero hablar solamente de los comunistas, sino de todos los demás —simpatizantes, trosquistas o trosquizantes— porque han sido *hechos* por su simpatía por el Partido Comunista o por su oposición. El 4 de noviembre, en el momento de la segunda intervención soviética en Hungría, y sin disponer aún de ningún informe sobre la situación, cada grupo tenía ya formada su idea previa: se trataba de una agresión de la burocracia rusa contra la democracia de los Consejos obreros, de una rebelión de las masas contra el sistema burocrático o de un intento contrarrevolucionario que había sabido reprimir la moderación soviética. Después llegaron las noticias, muchas noticias; pero no he oído que cambiase de opinión ningún marxista. Entre las interpretaciones que acabo de citar, una muestra el método al desnudo, la que reduce los hechos húngaros a una "agresión soviética contra la democracia de los Consejos obreros" [1]. Desde luego que los Consejos obreros son una institución democrática, hasta se puede sostener que en ellos reside el porvenir de la sociedad socialista. Pero no impide que no existiesen en Hungría en el momento en que tuvo lugar la primera intervención soviética; y su aparición, durante la primera insurrección, fue demasiado breve y demasiado confusa como para que pueda hablarse de democracia organizada. No importa: hubo Consejos obreros y se produjo una intervención soviética. A partir de ese momento, el idealismo marxista procede a dos operaciones simultáneas: la conceptualización y el pasaje al límite. Se lleva la noción empírica hasta la perfección del tipo, el germen hasta su desarrollo total; y al mismo tiempo se rechazan los datos equívocos de la experiencia: sólo pueden extraviar. Nos encontraremos, pues, ante una contradicción típica entre dos ideas platónicas: por un lado, la política vacilante de la U.R.S.S. ha sido sustituida por la acción rigurosa y previsible de la entidad "Burocracia soviética"; por otra, los Consejos obreros desaparecen ante esta otra entidad: "la Democracia directa". Voy a llamar a estos dos objetos, "singularidades generales": se nos presentan como realidades singulares e históricas cuando no hay que ver en ellas más que la unidad puramente formal de relaciones abstractas y universales. Se acabará esta fetichización procurando poderes reales a uno y otro: la Democracia de los Consejos obreros contiene en sí la negación absoluta de la Burocracia que reacciona aplastando a su adversario. Marx, convencido de que los hechos no son nunca apariciones aisladas, de que si se producen juntos siempre lo son dentro de la unidad superior de un todo, de que están unidos entre sí por lazos internos, y de que la presencia de uno modifica al otro en su naturaleza profunda, abordó el estudio de la revolución de febrero de 1848 o del golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte con un espíritu sintético; veía en ellos totalidades desgarradas y producidas, al mismo tiempo, por sus contradicciones internas. Sin duda que también la hipótesis del físico es un desciframiento de la experiencia cuando aún no ha sido confirmada por la experimentación; rechaza al empirismo por la sencilla razón de que es mudo. Pero el esquema cons-

[1] Sostenida por antiguos trosquistas.

titutivo de esta hipótesis es universalizador; no es totalizador; determina una relación, una función, y no una totalidad concreta. El marxista aborda el proceso histórico con unos esquemas universalizadores y totalizadores. Y como es natural, la totalización no estaba hecha al azar; la teoría había determinado la perspectiva y el orden del acondicionamiento, estudiaba tal proceso general dentro del marco de un sistema general en evolución. Pero en los trabajos de Marx, esta perspectiva en ningún caso pretende impedir o volver inútil la apreciación del proceso como totalidad *singular*. Cuando Marx estudia, por ejemplo, la breve y trágica historia de la República de 1848, no se limita —como se haría hoy— a declarar que la pequeña burguesía republicana traicionó al proletariado, su aliado. Por el contrario, trata de mostrar esta tragedia en sus detalles y en su conjunto. Si subordina los hechos anecdóticos a la totalidad (de un movimiento, de una actitud), quiere descubrir ésta a través de aquéllos. Dicho de otra manera, a cada hecho, además de su significado particular le da una función reveladora; ya que el principio que dirige la investigación es buscar el conjunto sintético, cada hecho, una vez establecido, se interroga y se descifra como parte de un todo; y es *sobre él*, por medio del estudio de sus faltas o de sus "sobre-significados" como se determina, a título de hipótesis, la totalidad, en el seno de la cual encontrará su verdad. De tal manera, el marxismo vivo es *heurístico*: en relación con su búsqueda concreta, sus principios y su saber anteriores aparecerán como *reguladores*. Nunca se encuentran *entidades* en Marx: las totalidades (por ejemplo, "la pequeña burguesía" en *El 18 Brumario*) están vivas; se definen por sí mismas en el marco de la investigación [1]. Si no fuese

1 El concepto de "pequeña burguesía" existe, claro está, en la filosofía marxista bastante antes del estudio sobre el golpe de Estado de Luis-Napoleón. Pero ocurre que esta pequeña burguesía existe como tal clase desde hace tiempo. Lo que importa es que evoluciona con la historia, y que en 1848 presenta unos caracteres singulares que el concepto no puede deducir de sí mismo. Veremos cómo Marx vuelve sobre los rasgos generales que la definen como clase, y a la vez determina *a partir de este punto y a partir de la experiencia* los rasgos específicos que la determinan como realidad singular en 1848. Para tomar otro ejemplo, veamos cómo en 1853, a través de una serie de artículos *(The British Rule in India)*, trata de mostrar la fisonomía original del Industán.

así, no se comprendería la importancia que conceden los marxistas (aún hoy) al "análisis" de la situación. Claro que este análisis no puede bastar y que es el primer momento de un esfuerzo de reconstrucción sintética. Pero también aparece como indispensable para la reconstrucción posterior de los conjuntos.

Ahora bien, el voluntarismo marxista que se complace en hablar de análisis ha reducido esta operación a una simple ceremonia. Ya no se trata de estudiar los hechos con la perspectiva general del marxismo para enriquecer el conocimiento y para aclarar la acción; el análisis consiste únicamente en desembarazarse del detalle, en forzar el significado de algunos sucesos, en desnaturalizar hechos o hasta en inventarlos para volver a encontrar, por debajo, y como substancia suya, unas "nociones sintéticas" inmutables y fetichizadas. Los conceptos abiertos del marxismo se han cerrado; ya no son *llaves*, esquemas interpretativos; se plantean por sí mismos como saber ya totalizado. Del marxismo, de estos tipos singularizados y fetichizados, resultan como diría Kant, unos conceptos constitutivos de la experiencia. El contenido real de estos conceptos típicos es siempre *Saber pasado*; pero el marxismo actual lo convierte en un saber eterno. En el momento del análisis, su única preocupación será "colocar" esas entidades. Cuanto más convencido está de que representan *a priori* a la verdad, menos exigente será con la prueba: la enmienda de Kerstein, los llamamientos de "Radio Europa libre", han bastado unos rumores a los comunistas franceses para "colocar" la entidad

Maximilien Rubel cita en su excelente libro este texto tan curioso (tan escandaloso para nuestros marxistas contemporáneos): "Esta rara combinación de Italia y de Irlanda, de un mundo de voluptuosidad y de un mundo de sufrimiento, se encuentra anticipada en las viejas tradiciones religiosas del Indostán, en esa religión de exuberancia sensual y de feroz ascetismo..." (MAXIMILIEN RUBEL, *Karl Marx*, pág. 302. El texto de Marx apareció el 25 de junio de 1853 con el título *On India*). Encontramos detrás de las palabras, claro está, los verdaderos conceptos y el método, la estructura social y el aspecto geográfico: lo que recuerda a Italia, la colonización inglesa; lo que recuerda a Irlanda, etc. No importa, da una *realidad* a esas palabras de voluptuosidad, de sufrimiento, de exuberancia sensual y de feroz ascetismo. Aún mejor, muestra la situación actual del Indostán "anticipada" *(antes de los ingleses)* por sus viejas tradiciones religiosas. Poco nos importa que el Indostán sea así o de otra manera, lo que aquí cuenta es la ojeada sintética que *da vida* a los objetos del análisis.

"imperialismo mundial" en los orígenes de los sucesos de Hungría. En lugar de la búsqueda totalizadora tenemos una escolástica de la totalidad. El principio heurístico "buscar el todo a través de las partes" se ha convertido en la práctica terrorista [1] "liquidar la particularidad". Si Lukacz —Lukacz, que tantas veces ha violado a la historia— encuentra en 1956 la mejor definición del marxismo estancado, no es una casualidad. Los veinte años de práctica que tiene le confieren toda la autoridad que necesite para llamar a esta seudo filosofía un idealismo *voluntarista.*

Hoy la experiencia social e histórica del saber queda fuera del Saber. Los conceptos burgueses apenas se renuevan y se desgastan rápidamente; los que se mantienen, carecen de fundamento: las adquisiciones reales de la Sociología americana no pueden disimular su incertidumbre teórica; tras un comienzo fulminante, el psicoanálisis se ha estancado. Los conocimientos de detalles son numerosos, pero falta la base. En cuanto al marxismo, tiene fundamentos teóricos, abarca a toda la actividad humana, pero ya no *sabe* nada: sus conceptos son *diktats*; su fin no es ya adquirir conocimientos, sino constituirse *a priori* en Saber absoluto. Frente a esta doble ignorancia, el existencialismo ha podido renacer y mantenerse porque seguía afirmando la realidad de los hombres, como Kierkegaard afirmaba contra Hegel su propia realidad. Sólo que el danés negaba la concepción hegeliana del hombre y de lo real. Por el contrario, existencialismo y marxismo pretenden alcanzar el mismo objeto, pero el segundo ha reabsorbido al hombre en la idea y el primero lo busca *dondequiera que esté,* en su trabajo, en su casa, en la calle. No pretendemos desde luego —como hacía Kierkegaard— que este hombre real sea incognoscible. Lo único que decimos es que no es conocido. Si escapa al Saber provisionalmente, es que los únicos conceptos de que disponemos para comprenderle están tomados del idealismo de derecha o del idealismo de izquierda. No hay peligro de que confundamos estos dos idealismos: merece su nombre el primero por el *contenido* de sus conceptos, y el segundo por el *uso* que hace hoy de los suyos. También es verdad

1 Este terror intelectual correspondió durante algún tiempo a "la liquidación física" *de los* particulares.

que la *práctica* marxista en las masas no refleja, o refleja poco, la esclerosis de la teoría; pero es precisamente el conflicto existente entre la acción revolucionaria y la escolástica de justificación lo que impide que el hombre comunista, en los países socialistas y en los países burgueses, pueda tomar una conciencia clara de sí: uno de los más sorprendentes caracteres de nuestra época es que se hace la historia sin conocerse. Podría decirse que siempre ha sido así; y es verdad hasta la segunda mitad del siglo pasado. Es decir, hasta Marx. Pero lo que constituye la fuerza y la riqueza del marxismo es que ha sido el intento más radical para aclarar el proceso histórico en su totalidad. Pero por el contrario, desde hace veinte años su sombra oscurece a la historia: es que ha dejado de vivir *con ella* y que, por conservadorismo burocrático, trata de reducir el cambio a la identidad [1].

Sin embargo, hay que comprendernos: esta esclerosis no corresponde a un envejecimiento normal. Ha sido producida por una coyuntura mundial de un tipo particular; el marxismo, lejos de estar agotado, es aún muy joven, casi está en la infancia, apenas si ha empezado a desarrollarse. Sigue sien-

1 Ya he dado mi opinión sobre la tragedia húngara y no voy a volver sobre ello. Según el punto de vista que nos ocupa, importa poco que los comunistas hayan creído *a priori* que tenían que justificar la intervención soviética. Lo que por el contrario parecerá lamentable es que sus "análisis" hayan suprimido totalmente la originalidad del hecho húngaro. No hay duda, sin embargo, de que una sublevación ocurrida en Budapest doce años después de la guerra, menos de cinco años después de la muerte de Stalin, tenía que presentar unos caracteres muy particulares. ¿Qué hacen nuestros esquematizadores? Subrayan las faltas del Partido, pero sin definirlas, esas faltas indeterminadas toman un carácter eterno y abstracto que las arranca del contexto histórico para convertirlas en una entidad universal; es "el error humano"; indican la presencia de elementos reaccionarios, pero sin mostrar su *realidad* húngara, y todos ellos pasan en el acto a la Reacción eterna, son hermanos de los contrarrevolucionarios de 1793, y su único rasgo definido es la voluntad de perjudicar. Y por fin, estos comentadores presentan al imperialismo mundial como una fuerza inagotable y sin rostro cuya esencia no varía, sea el que fuere su punto de aplicación. Con estos tres elementos se constituye una interpretación que sirve para todo (los errores, la-reacción-local-que-se-aprovecha-del-descontento-popular y la-explotación-de-esta-situación-por-el-imperialismo-mundial), que se aplica bien que mal a todas las sublevaciones, comprendidas las revueltas de la Vendée de 1793, con la única condición de reemplazar "imperialismo" por aristocracia. Es decir, que no ha pasado nada. Eso es lo que había que demostrar.

do, pues, la filosofía de nuestro tiempo; es insuperable porque aún no han sido superadas las circunstancias que lo engendraron. Cualesquiera que sean, nuestros pensamientos no pueden formarse más que sobre este *humus*; tienen que mantenerse en el marco que les procura, o se pierden en el vacío o retroceden. Tanto el existencialismo como el marxismo abordan la experiencia para descubrir en ella síntesis concretas; el existencialismo no puede concebir estas síntesis más que en el interior de una totalización en movimiento y dialéctica que es la historia o —con el punto de vista estrictamente cultural en que aquí nos colocamos— el "devenir-mundo-de-la-filosofía". Para nosotros la verdad deviene, *es* y *será* devenida. Es una totalización que se totaliza sin parar; los hechos particulares no significan nada, no son ni verdaderos ni falsos en cuanto no están referidos por la mediación de diferentes totalidades parciales a la totalización en marcha. Vayamos más lejos: cuando Garaudy escribe (*Humanité*, del 17 de mayo de 1955): "el marxismo forma hoy el sólo sistema de coordenadas que permite situar y definir un pensamiento en cualquier dominio, desde la economía política hasta la física, desde la historia hasta la moral", estamos de acuerdo con él. Y también lo habríamos estado si hubiese extendido su afirmación —pero no era su tema— a las acciones de los individuos y de las masas, a las obras, a los modos de vivir, de trabajar, a los sentimientos, a la evolución particular de una institución o de un carácter. Para ir más lejos, también estamos plenamente de acuerdo con Engels cuando escribe en la carta que para Plekhanov supuso la ocasión de realizar su famoso ataque contra Bernstein: "No es, pues, como se quiere imaginar, aquí y allá, por simple comodidad, un efecto automático de la situación económica; por el contrario, los que hacen la historia son los hombres, pero en un medio dado que les condiciona, en base a unas condiciones reales anteriores entre las cuales las condiciones económicas, tan influidas como puedan estarlo por las otras condiciones políticas e ideológicas, en última instancia no dejan de ser las condiciones determinantes, que condicionan de una a otra punta el hilo rojo que sólo él nos permite comprender". Y ya se sabe que no concebimos las condiciones económicas como la simple estructura estática de una sociedad inmutable: son sus contradicciones las que forman el motor de la historia. Tiene gracia que Lukacz, en la obra citada, haya creído distinguirse de nosotros recordando esta definición marxista del materialismo: "La primacía de la existencia sobre la conciencia", cuando el existencialismo —su nombre lo indica bastante bien— hace de esta primacía el objeto de una afirmación de principio [1].

[1] El principio *metodológico* que hace que la certidumbre empiece con la reflexión, no contradice en absoluto al principio *antropológico* que define a la persona concreta por su materialidad. La reflexión, para nosotros, no se reduce a la simple inmanencia del subjetivismo idealista; sólo es un punto de partida si nos arroja en el acto sobre las cosas y los hombres, en el mundo. La única teoría del conocimiento que puede ser válida hoy en día es la que se funda sobre esta verdad de la microfísica: el experimentador forma parte del sistema experimental. Es la única que permite apartar toda ilusión idealista, la única que muestra al hombre real en medio del mundo real. Pero este realismo implica indudablemente un punto de partida reflexivo, es decir, que el *descubrimiento* de una situación se hace en y por la *praxis* que la cambia. No situamos los orígenes de la acción en la toma de conciencia, no vemos en ella un momento necesario de la acción: la acción se da sus propias luces *cuando se va cumpliendo*. Lo que no obsta para que esas luces aparezcan en y por la toma de conciencia de los agentes, lo que implica que se haga necesariamente una teoría de la conciencia. La teoría del conocimiento sigue siendo, por el contrario, el punto débil del marxismo. Cuando Marx escribe: "La concepción materialista del mundo significa simplemente la concepción de la naturaleza tal y como es, sin ninguna adición extraña", se convierte en *mirada objetiva* y pretende contemplar a la naturaleza tal y como es de manera absoluta. Despojado de toda subjetividad y habiéndose asimilado a la pura verdad objetiva, se pasea por un mundo de objetos habitado por hombres-objetos. Por el contrario, cuando Lenin habla de nuestra conciencia, dice: "No es más que el reflejo del ser, en el mejor de los casos es un reflejo aproximadamente exacto", y al mismo tiempo se quita el derecho de escribir lo que escribe. En ambos casos se trata de suprimir la subjetividad: en el primero, colocándose más allá, y en el segundo, más acá. Pero estas dos posiciones se contradicen: ¿cómo puede convertirse en la fuente del *racionalismo materialista* "el reflejo aproximadamente exacto"? Se juega en dos tableros. En el marxismo hay una conciencia constituyente que afirma *a priori* la racionalidad del mundo (y que de hecho cae en el idealismo); esta conciencia constituyente determina la conciencia constituída por hombres particulares como simple reflejo (lo que termina en un idealismo escéptico). Tanto una como otra concepción vuelven a romper la relación real del hombre con la historia, ya que en la primera el conocimiento es teoría pura, mirada no situada, y ya que en la segunda es simple pasividad. En ésta ya no hay experimentación, sólo hay un empirismo escéptico, el hombre se desvanece y el desafío de Hume no puede ser recogido. En aquélla la experimentación es trascendente al

Para ser aún más precisos, nos adherimos sin reservas a esta fórmula de *El capital,* por medio de la cual Marx define su "materialismo": "El modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e

sistema experimental. Y que no se trate de unir una a otra por medio de una "teoría dialéctica del reflejo", porque ambos conceptos son *antidialécticos* por esencia. Cuando el conocimiento se vuelve apodíctico y cuando se constituye contra toda discusión posible, sin definir nunca ni sus alcances ni sus derechos, se corta del mundo y se convierte en un sistema formal; cuando queda reducido a una pura determinación psicológica, pierde su carácter primario, que es la relación con el objeto, para convertirse él mismo en puro objeto de conocimiento. Ninguna mediación puede unir al marxismo como enunciado de principios y de verdades apodícticas con el reflejo psicofisiológico (¡o "dialéctico"!). Estas dos concepciones del conocimiento (el dogmatismo y el conocimiento-doblete) son, tanto la una como la otra, *premarxistas.* En el movimiento de los "análisis" marxistas, y sobre todo en el proceso de totalización, así como en las observaciones de Marx sobre el aspecto *práctico* de la verdad y en las relaciones generales de la teoría y de la *praxis,* resultará fácil encontrar los elementos de una epistemología *realista* que no ha sido desarrollada nunca. Pero lo que se puede y debe construir partiendo de estas nociones desparramadas es una teoría que *sitúa* al conocimiento *en el mundo* (como trata de hacerlo torpemente la teoría del reflejo) y que la determina en *su negatividad* (esta negatividad que el dogmatismo stalinista lleva al absoluto y que transforma en negación). Sólo entonces se comprenderá que la conciencia no es conocimiento de las ideas, sino conocimiento práctico *de las cosas;* entonces podrá suprimirse el *reflejo* como intermediario inútil y aberrante. Entonces podremos darnos cuenta de esta conciencia que se pierde y se aliena durante la acción para encontrarse de nuevo por y en la acción misma. ¿Pero qué nombre se podría dar a esta negatividad situada, como momento de la *praxis* y como pura relación en las cosas mismas, si no es precisamente el de conciencia? Hay dos maneras de caer en el idealismo: una consiste en disolver lo real en la subjetividad, la otra en negar toda subjetividad real en beneficio de la objetividad. La verdad es que la objetividad no es ni todo ni nada; representa un momento del proceso objetivo (el de la interiorización de la exterioridad) y ese momento se elimina sin cesar para renacer sin cesar completamente nuevo. Ahora bien, cada uno de esos momentos efímeros —que surgen a lo largo de la historia humana y que nunca son ni los primeros ni los últimos— está vivido como un *punto de partida* por el sujeto de la historia. La "conciencia de clase" no es la simple contradicción vivida que caracteriza objetivamente a la clase considerada: es esta contradicción ya superada por la *praxis* y por lo mismo conservada y negada al mismo tiempo. Pero es precisamente esta negativa develadora, esta distancia en la proximidad inmediata, lo que constituye de una vez lo que el existencialismo llama "conciencia *del* objeto" y "conciencia no tética (de) sí".

intelectual"; y no podemos concebir este acondicionamiento bajo otra forma que la de un movimiento dialéctico (contradicciones, superación, totalizaciones). Rubel me reprocha que en mi artículo de 1946 *Materialismo y revolución* no haga alusión a ese "materialismo marxiano". Pero él mismo da la razón de esta omisión: "Verdad es que este autor considera más bien a Engels que a Marx". Sí. Y sobre todo a los marxistas franceses de hoy. Pero la proposición de Marx me parece una evidencia insuperable *en tanto que* las transformaciones de las relaciones sociales y los progresos de la técnica no hayan liberado al hombre del yugo de la rareza. Es conocido el pasaje de Marx que alude a esta época lejana: "Ese reino de la libertad de hecho sólo empieza donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y la finalidad exterior; se encuentra, pues, más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha". (*Das Kapital,* III, pág. 873.) En cuanto exista *para todos* un margen de libertad *real* más allá de la producción de la vida, el marxismo habrá vivido; ocupará su lugar una filosofía de la libertad. Pero no tenemos ningún medio, ningún instrumento intelectual, ninguna experiencia concreta que nos permita concebir esta libertad ni esta filosofía.

II

EL PROBLEMA DE LAS MEDIACIONES Y DE LAS DISCIPLINAS AUXILIARES

¿Qué es lo que hace que no seamos simplemente marxistas? Es que para nosotros las afirmaciones de Engels y de Garaudy son principios directores, indicaciones de tareas, problemas, y no verdades concretas; es que nos parecen insuficientemente indeterminadas, y por lo tanto susceptibles de numerosas interpretaciones; en una palabra, para nosotros son ideas reguladoras. Por el contrario, el marxismo contemporáneo encuentra que son claras, precisas, unívocas; para él, constituyen *ya un saber*. A nosotros, por el cotrario, nos parece que todo está aún por hacerse: hay que encontrar el método y constituir la ciencia.

No dudamos que el marxismo permita *situar* un discurso de Robespierre, la política de la Montaña en cuanto a los *sans-culottes*, la reglamentación económica o las leyes de "maximum" votadas por la Convención, tan fácilmente como los *Poemas* de Valéry o *La leyenda de los siglos*. Pero ¿qué es *situar*? Si me refiero a los trabajos de los marxistas contemporáneos, veo que creen determinar el lugar real del objeto considerado en el proceso total: se establecerán las condiciones materiales de su existencia, la clase que lo ha producido, los intereses de esta clase (o de una fracción de esta clase), su movimiento, las formas de su lucha contra las otras clases, la relación de fuerzas que están en presencia, lo que supone por ambas partes, etc. El discurso, el voto, la acción política o el libro aparecen entonces, en su realidad objetiva, como cierto momento de este conflicto; se definirá a partir de los factores de los que depende y por la acción real que

ejerce; y de esta manera se le hará entrar, como manifestación ejemplar, en la universalidad de la ideología o de la política, a su vez consideradas como superestructuras. Y así se situará a los girondinos referidos a la burguesía de comerciantes y de armadores que provocó la guerra por imperialismo mercantil y que casi en seguida quiso detenerla porque perjudicaba al comercio exterior. Y de los hombres de la Montaña se hará, por el contrario, los representantes de una burguesía más reciente, enriquecida con la compra de los bienes nacionales y del material de guerra, que en consecuencia está interesada en prolongar el conflicto. Y, por lo tanto, los actos y los discursos de Robespierre se interpretarán partiendo de una contradicción radical: este pequeño burgués se tiene que apoyar en el pueblo para continuar la guerra, pero a causa de la disminución de valor de los papeles, a causa de los acaparadores y de la crisis de las subsistencias, el pueblo reclama un dirigismo económico que perjudica a los intereses de la Montaña y repugna a su ideología liberal; tras este conflicto se descubre la más profunda contradicción del parlamentarismo autoritario y de la democracia directa [1].

¿Se quiere situar a un autor de hoy en día? El idealismo es la tierra nutricia de todas las producciones burguesas; ese idealismo está en movimiento porque refleja a su manera las contradicciones profundas de la sociedad; cada uno de sus conceptos es un arma contra la ideología ascendente —el arma es ofensiva o defensiva según la coyuntura. O aún mejor, primero es ofensiva y se vuelve defensiva después. Por eso distinguirá Lukacz la falsa quietud de la primera preguerra, que se expresa "con una especie de carnaval permanente de la interioridad fetichizada", de la gran penitencia, el reflujo de la posguerra, en la que los escritores buscan "el tercer camino" para disimular su idealismo.

Este método no nos satisface. Es *a priori*. Y sus conceptos no los deduce de la experiencia —o por lo menos de la nueva

[1] Estas indicaciones y las que van a seguir me han sido inspiradas por la obra tan discutible pero apasionante y rica de nuevas perspectivas que ha titulado Daniel Guérin *La Lutte des classes sous la première République*. Con todos sus errores (debidos a su deseo de forzar a la historia) es uno de los pocos aportes *enriquecedores* de los estudios históricos debidos a marxistas contemporáneos.

experiencia que trata de descifrar—, sino que ya los ha formado, está seguro de su verdad, les dará la función de los esquemas constitutivos: su único fin es que los acontecimientos, las personas o los actos considerados entren en los moldes prefabricados. Veamos a Lukacz: para él, el existencialismo de Heidegger se transforma en activismo bajo la influencia de los nazis; el existencialismo francés, liberal y antifascista, expresa por el contrario la rebelión de los pequeño-burgueses sojuzgados durante la ocupación. ¡Qué precioso cuento! Desgraciadamente no ha tenido en cuenta dos hechos esenciales. En primer lugar, en Alemania existía *por lo menos una* corriente existencialista que se negó a toda connivencia con el hitlerismo y que sin embargo ha sobrevivido al Tercer Reich: la de Jaspers. ¿Por qué no se conforma esta corriente indisciplinada con el esquema impuesto? ¿Tendría acaso un "reflejo de libertad" como el perro de Pavlov? Además, en filosofía hay un factor esencial: el tiempo. Hace falta mucho tiempo para que se escriba una obra teórica. Mi libro *El ser y la nada*, que se refiere a él explícitamente, era el resultado de unas investigaciones llevadas a cabo desde 1930; leí por primera vez a Husserl, Scheler, Heidegger y Jaspers en 1933, durante mi estada de un año en la Casa Francesa de Berlín, y fue *en ese momento* (mientras Heidegger debía de estar en pleno "activismo") cuando sufrí su influencia. Durante el invierno de 1939-1940 me encontré por fin en posesión del método y de las conclusiones principales. ¿Y qué es el "activismo", sino un concepto formal y vacío que permite liquidar *al mismo tiempo* a cierta cantidad de sistemas ideológicos que entre sí no tienen más que semejanzas superficiales? Heidegger *nunca* ha sido "activista" —o por lo menos según se ha expresado en sus obras filosóficas. La palabra misma, por muy vaga que sea, muestra la incomprensión total del marxista para las otras formas de pensamiento. Sí, Lukacz tiene los instrumentos que hacen falta para comprender a Heidegger, pero no le comprenderá, porque tendría que *leerle*, captar el sentido de sus frases una tras otra. Y eso, que yo sepa, no hay ya ni un marxista que sea capaz de hacerlo [1].

[1] Es que no pueden despojarse de ellos mismos: *niegan* la frase enemiga (de miedo, de rabia, por pereza) justo en el momento en que quieren abrirse a ella. Esta contradicción les bloquea. Literalmente, no

Y, finalmente, hay toda una dialéctica —y muy compleja— de Brentano a Husserl y de Husserl a Heidegger: influencias, oposiciones, acuerdos, nuevas oposiciones, incomprensiones, malentendidos, retractaciones, superaciones, etc. Todo eso, en definitiva, compone lo que podría llamarse una *historia regional*. ¿Hay que considerarlo como un puro epifenómeno? Entonces, que lo diga Lukacz. ¿O existe algo así como un movimiento de las ideas, y la fenomenología de Husserl entra en el sistema de Heidegger a título de momento conservado y superado? En este caso, los principios del marxismo no se han modificado, pero la *situación* se ha vuelto mucho más compleja.

De la misma manera, los análisis de Guérin han sido deformados por la voluntad de llevar a cabo la reducción de lo político a lo social: resulta difícil aceptarle que la guerra revolucionaria sea *desde 1789* un nuevo episodio de la rivalidad comercial entre franceses e ingleses. El belicismo girondino es *político* por esencia; y los girondinos expresan sin duda alguna en su política a la clase que les ha producido y a los intereses del medio que les sostiene: su ideal desdeñoso, su voluntad de someter al pueblo, que desprecian, bajo la *élite* burguesa de las luces, es decir, de conferir a la burguesía el papel de déspota ilustrado, su radicalismo verbal y su oportunismo práctico, su sensibilidad, su atolondramiento, todo ello lleva una marca de fábrica, pero lo que así se expresa no es la prudencia altanera y ya antigua de los armadores y los negociantes, sino la embriaguez de una pequeña burguesía intelectual en vías de tomar el poder.

Cuando Brissot lanza a Francia a la guerra para salvar a la Revolución y desenmascarar las traiciones del rey, ese inocente maquiavelismo expresa perfectamente a su vez la actitud girondina que acabamos de describir [1]. Pero si volve-

comprenden ni una palabra de lo que leen. Y no censuro esta incomprensión en nombre de no sé qué objetivismo burgués, sino en nombre del marxismo mismo; rechazarán y condenarán aún más precisamente, refutarán aún más victoriosamente porque sabrán primero qué es lo que condenan y lo que refutan.

1 Sin embargo no habría que olvidar que Robespierre, perteneciente a la Montaña, sostuvo las propuestas de Brissot hasta los primeros días de diciembre de 1791. Es más, su espíritu sintético agravaba los decretos

mos a situarnos en la época y si consideramos los hechos anteriores: la fuga del rey, la matanza de los republicanos en el Champ-de-Mars, el viraje a la derecha de la Constituyente moribunda y la revisión de la Constitución, la incertidumbre de las masas asqueadas de la monarquía e intimidadas por la represión, el abstencionismo en masa de la burguesía de París (10.000 votantes en vez de 80.000 que había habido en las elecciones municipales), en una palabra, la Revolución al pairo; y si también tenemos en cuenta la ambición girondina, ¿será necesario que escamoteemos en seguida la *praxis política*? ¿Hace falta recordar la frase de Brissot: "Tenemos necesidad de grandes traiciones"? ¿Hace falta insistir sobre las precauciones tomadas durante el año 92 para que Inglaterra se mantuviera fuera de la guerra que, según Guérin, debía dirigirse contra ella? [1] ¿Es indispensable considerar esta em-

puestos a votación porque iba directamente a lo esencial: el 28 de noviembre reclama que no se considere a las "pequeñas potencias" y que se dirijan directamente al Emperador para hablarle del siguiente modo: "Le conminamos a que disuelva (las reuniones) o le declaramos la guerra..." Es importante también que poco después cambiase de opinión bajo la influencia de Billaud-Varennes (que insistió, ante los jacobinos, sobre el poder de los enemigos *de dentro* y sobre el estado desastroso de nuestra defensa en las fronteras); parece ser que los argumentos de Billaud tomaron su auténtico valor ante Robespierre cuando se enteró del nombramiento del conde de Narbona en el Ministerio de la Guerra. A partir de entonces le pareció que el conflicto era una trampa sabiamente preparada, una máquina infernal; a partir de entonces discernió bruscamente el vínculo dialéctico del enemigo del exterior y del enemigo del interior. El marxista no debe descuidar esos pretendidos "detalles": muestran que el movimiento inmediato de todos los políticos era el de declarar la guerra o por lo menos correr ese riesgo. En los más profundos se dibujó en seguida el movimiento contrario, pero su origen no está en la voluntad de paz, sino en *la desconfianza*.

1 Recordemos que las vacilaciones y los arreglos continuaron aun después del decreto del 15 de diciembre de 1792. Brissot y los girondinos hacían cuanto podían para impedir la invasión de Holanda, el banquero Clavière (amigo de los de Brissot) se oponía a la idea de introducir valores en papel en los países ocupados, Debry proponía que se declarase que la patria ya no estaba en peligro, y que se revocaran todas las medidas que había impuesto la salvación pública. La Gironda se daba cuenta de que la guerra imponía una política más democrática cada vez, y eso era lo que temía. Pero no tenía salida, porque le recordaban día tras día que era ella quien la había declarado. De hecho, el decreto del 15 de diciembre tenía unos fines económicos, pero se trataba, si se puede decir, de una economía continental: hacer soportar las cargas de

presa —que denuncia por sí misma su finalidad y su sentido, a través de los discursos y los escritos contemporáneos— como una apariencia inconsistente que disimula el conflicto de los intereses económicos? Un historiador —aunque fuese marxista— no podría olvidar que para los hombres del 92 la realidad política era un absoluto, un irreductible. Cierto es que cometen el error de ignorar la acción de fuerzas más sordas, menos fácilmente declaradas pero infinitamente más poderosas; pero eso es precisamente lo que les define como burgueses del 92. ¿Hay alguna razón que lleve a cometer el error inverso y a negar una irreductibilidad relativa a su acción y a los móviles políticos que define? Además no se trata de determinar de una vez para siempre la naturaleza y la fuerza de las resistencias opuestas por fenómenos de superestructura a los intentos de reducción brutal: sería oponer un idealismo a otro. Simplemente, hay que rechazar el *apriorismo*: sólo el examen sin prejuicios del objeto histórico podrá determinar en todos los casos si la acción o la obra reflejan los móviles superestructurales de grupos o de individuos formados por ciertos acondicionamientos básicos o si sólo se les puede explicar refiriéndose inmediatamente a las contradicciones económicas y a los conflictos de intereses materiales. La guerra de Secesión, a pesar del idealismo puritano de los hombres del Norte, se tiene que interpretar directamente en términos de economía, de lo cual hasta los contemporáneos tuvieron conciencia; por el contrario, la guerra revolucionaria, aunque tuviese desde el 93 un sentido económico muy preciso, no es *directamente reducible* en el 92 al conflicto secular de los capitalismos mercantiles: hay que pasar por la mediación de los hombres concretos, del carácter que les ha hecho el acondicionamiento básico, de los instrumentos ideológicos que usan, del medio real de la Revolución; y sobre todo no debe olvidarse que la política tiene *por sí misma* un sentido social y económico, ya que la burguesía lucha contra las trabas del feudalismo envejecido que impide que *en el interior* se realice su pleno desarrollo. Igualmente absurdo resulta reducir *demasiado de prisa* la generosidad de la ideología a los intereses

la guerra a los países conquistados. Así el aspecto económico (desastroso por lo demás) de la guerra con Inglaterra no apareció hasta 1793, cuando ya se habían tirado los dados.

de clase; simplemente, se acaba por dar la razón a los antimarxistas que hoy se llaman "maquiavélicos". Cuando la Legislativa se decide a hacer una guerra de liberación, no cabe ninguna duda de que se lanza a un proceso histórico complejo que finalmente la conducirá a hacer guerras de conquista. Pero sería un triste maquiavélico el que redujese la ideología del 92 al papel de una simple cubierta echada por encima del imperialismo burgués; si no reconocemos su realidad objetiva y su eficacia, volvemos a caer en esa forma de idealismo burgués que Marx denunció muchas veces y que se llama economismo [1].

¿Por qué estamos decepcionados? ¿Por qué reaccionamos contra las demostraciones brillantes y falsas de Guérin? Porque el marxismo concreto tiene que profundizar a los hombres reales en lugar de disolverlos en un baño de ácido sulfúrico.

[1] En cuanto a la burguesía de la Montaña, formada por compradores de Bienes nacionales y por proveedores del ejército, creo que está inventada por necesidades de la causa. Guérin la reconstruye a partir de un hueso, como Cuvier. Y este hueso es la presencia en la Convención del rico Cambón. Cambón, en efecto, pertenecía a la Montaña, y era belicista y comprador de Bienes nacionales. Desde luego que el inspirador del decreto del 15 de diciembre, que Robespierre desaprobó claramente, fue Cambón. Pero estaba influido por Dumouriez. Y su decreto —al cabo de una larga historia en la que este general y los proveedores del ejército están complicados— tenía por finalidad permitir la confiscación y la venta de los bienes eclesiásticos y aristocráticos que habían de permitir la circulación de valores franceses en Bélgica. Se votó el decreto *a pesar* del peligro de guerra con Inglaterra, pero en sí mismo, para Cambón y para todos los que le sostenían, no tenía ninguna relación positiva con las rivalidades económicas de Francia e Inglaterra. Los compradores de Bienes nacionales eran acaparadores y profundamente hostiles al "máximo". No tenían ningún interés en provocar una guerra a muerte, y muchos de ellos, en 1794, se habrían contentado con un compromiso. Los proveedores del ejército, sospechosos, estrechamente vigilados, detenidos a veces, no constituían una fuerza social. A gusto o a disgusto hay que admitir que entre 1793 y 1794 la Revolución se escapó de las manos de la alta burguesía para caer en las de la pequeña burguesía. Ésta siguió la guerra y llevó el movimiento revolucionario contra la alta burguesía y con el pueblo, y luego contra el pueblo: esto fue su fin y el fin de la Revolución. Si el 15 de diciembre no se opusieron con más violencia Robespierre y la Montaña a la extensión de la guerra, se debe *sobre todo* a razones *políticas* (inversas de las razones girondinas): la paz se hubiese presentado como un triunfo de los girondinos; y el decreto del 15 de diciembre hubiese sido el preludio de la paz. Robespierre temía *esta vez* que la paz sólo fuese una tregua y que apareciese una segunda coalición.

Y la explicación rápida y esquemática de la guerra como operación de *la* burguesía comerciante hace que desaparezcan esos hombres que conocemos bien, Brisson, Guadet, Gensonné, Vergniaud, o los constituya, tras un último análisis, en instrumentos de su clase puramente pasivos. Pero al final del 91 la alta burguesía estaba perdiendo justamente el control de la Revolución (no volverá a tenerlo hasta el 94): los hombres nuevos que ascendían al poder eran pequeño-burgueses más o menos fuera de su clase, pobres, sin muchas ataduras y que habían unido apasionadamente su destino al de la Revolución. Desde luego que sufrieron influencias y que les atrajo la "alta sociedad" (lo más distinguido de París, tan diferente de la buena sociedad de Burdeos). Pero en ningún caso y de ninguna de las maneras podían expresar espontáneamente la reacción colectiva de los armadores de Burdeos y del imperialismo comercial; eran favorables al desarrollo de las riquezas, pero la idea de correr el riesgo de perder la Revolución en una guerra para asegurar el beneficio de algunas fracciones de la alta burguesía, les era totalmente extraña. Por lo demás, la teoría de Guérin nos lleva a este sorprendente resultado: la burguesía que saca su provecho del comercio exterior lanza a Francia a una guerra contra el emperador de Austria para destruir el poder de los ingleses; al mismo tiempo, los delegados que tienen en el poder hacen cuanto pueden para que Inglaterra se mantenga fuera de la guerra; un año después, cuando al fin se declara la guerra a los ingleses, la susodicha burguesía, desanimada *en el momento del éxito,* ya no tiene ninguna gana de lograrlo, y es la burguesía de los nuevos terratenientes (que no tiene ningún interés en que se extienda el conflicto) la que la releva. ¿Por qué esta discusión tan larga? Para demostrar con el ejemplo de uno de los mejores escritores marxistas que se pierde lo real al totalizar demasiado de prisa y al transformar *sin pruebas* el significado en intención, el resultado en objetivo realmente deseado. Y también que hay que defenderse como sea de reemplazar a los grupos reales y perfectamente definidos (*la Gironda*) por colectividades insuficientemente determinadas (*la burguesía* de los importadores y exportadores). Los girondinos existieron, persiguieron unos fines bien definidos, hicieron la Historia en una situación precisa y sobre la base de

condiciones exteriores: creían que escamoteaban la Revolución en provecho propio; de hecho, la radicalizaron y la democratizaron. Hay que comprenderlos y explicarlos en el interior de esta contradicción *política*. Claro que se nos dirá que los fines que anunciaban los partidarios de Brissot eran una máscara, que esos burgueses revolucionarios se toman y se ofrecen como romanos ilustres, que el resultado objetivo define realmente lo que hacen. Pero tengamos cuidado: el pensamiento original de Marx tal y como lo encontramos en *El 18 Brumario* intenta una síntesis un tanto difícil entre la intención y el resultado: la utilización contemporánea de este pensamiento es superficial y deshonesta. En efecto, si llevamos hasta el extremo la metáfora marxista, llegamos a una idea nueva de la acción humana: imaginemos a un actor que hace el papel de *Hamlet* y cae en él; atraviesa la habitación de su madre para matar a Polonio que está escondido detrás de la cortina. Pero no es eso *lo que hace*: atraviesa un escenario delante del público y pasa del "lado del patio" al "lado del jardín" para lograr alcanzar su vida, para alcanzar la gloria, y esa actividad real define su posición en la sociedad. Pero no puede negarse que esos resultados *reales* no estén presentes de alguna manera en su acto imaginario. No puede negarse que el movimiento del príncipe imaginario exprese de alguna manera desviada y refractada su movimiento real, ni que la manera que tiene de *creerse* Hamlet no sea su manera de *saberse* actor. Para volver a nuestros romanos del 89, su manera de *llamarse* Catón es su manera de *hacerse* burgueses, miembros de una clase que descubre a la Historia y que la quiere detener, que se pretende universal y funda sobre la economía de la competencia el individualismo orgulloso de sus miembros, herederos de una cultura clásica. En eso consiste todo: declararse romano y querer *detener* la Revolución es una y la misma cosa; o más bien, antes se la detendrá si antes se adopta el papel de Catón o de Bruto; este pensamiento que resulta oscuro para sí mismo, se da unos fines místicos que envuelven al conocimiento confuso de sus fines objetivos. Puede hablarse así a la vez de una comedia subjetiva —simple juego de apariencias que nada disimula, ningún elemento "inconsciente"— y de una organización *objetiva* e *intencional* de medios reales para alcanzar fines reales

sin que una conciencia cualquiera o una voluntad premeditada haya organizado este aparato. Sencillamente, la verdad de la *praxis* imaginaria está en la *praxis* real, y aquélla, en la medida en que se tiene por simplemente imaginaria, envuelve unos retornos implícitos a ésta como a su interpretación. El burgués del 89 no pretende ser Catón para detener la Revolución negando a la Historia y reemplazando a la política por la virtud; tampoco se dice que se parece a Bruto para darse una comprensión mítica de una acción que él hace y que se le escapa: es ambos a la vez. Y es precisamente esta síntesis lo que permitirá que se descubra una acción imaginaria en cada uno como doblete y matriz a la vez de la acción real y objetiva.

Pero si *eso* es lo que se quiere decir, entonces será necesario que los partidarios de Brissot, con toda su ignorancia, sean los autores responsables de la guerra económica. Esta responsabilidad exterior y estratificada tiene que haber sido interiorizada como cierto sentido oscuro de su comedia política. En resumen: juzguemos a los hombres y no a las fuerzas físicas. Pero por mi parte, y en nombre de esa concepción intransigente pero rigurosamente justa que regula la relación de lo subjetivo y la objetivación, hay que absolver a la Gironda de esa acusación: ni sus comedias ni sus sueños interiores, ni tampoco la organización objetiva de sus actos, llevan al futuro conflicto franco-inglés.

Pero hoy, con mucha frecuencia, se reduce esta idea difícil a un altruismo miserable. Se acepta fácilmente que Brissot no sabía lo que hacía, pero se insiste sobre la perogrullada de que a más o menos corto plazo la estructura social y política de Europa tenía que provocar la generalización de la guerra. Así es que la Legislativa, al declarar la guerra a los príncipes y al emperador se la declaraba al rey de Inglaterra. Eso es lo que *hacía* sin saberlo. Ahora bien, esta concepción no tiene nada que sea específicamente marxista; se limita a afirmar de nuevo lo que siempre ha sabido todo el mundo: las consecuencias de nuestros actos siempre acaban por escapársenos, porque toda empresa concertada, en cuanto se realiza, entra en relación con el universo entero, y porque esta multiplicidad infinita de relaciones supera a nuestro entendimiento. Si tomamos las cosas por este lado, la acción humana

queda reducida a la de una fuerza física cuyo efecto dependerá evidentemente del sistema en el cual se ejerce. Pero, *precisamente por eso*, ya no se puede hablar de *hacer*. Los que hacen son los hombres, y no los aludes. La mala fe de nuestros marxistas consiste en emplear a la vez las dos concepciones para conservar el beneficio de la interpretación teleológica, aun escondiendo el uso abundante y grosero que hacen de la explicación por la finalidad. Se utiliza la segunda concepción para hacer aparecer ante todos una concepción mecanicista de la Historia: los fines han desaparecido. Se sirven al mismo tiempo de la primera para transformar solapadamente en objetivos reales de una actividad humana a las consecuencias necesarias pero imprevisibles que comporta esta actividad. De aquí la vacilación tan fatigosa de las explicaciones marxistas: la empresa histórica queda definida implícitamente de una a otra frase por *sus fines* (que muchas veces sólo son resultados imprevistos) o queda reducida a la propagación de un movimiento físico a través de un medio inerte. ¿Contradicción? No. Mala fe: no hay que confundir el mariposeo de las ideas con la dialéctica.

El formalismo marxista es una empresa de eliminación. El método se identifica con el Terror por su inflexible negativa a *diferenciar*, su fin es la asimilación total con el menor esfuerzo. No se trata de realizar la integración de lo diverso como tal, manteniéndole su autonomía relativa, sino de suprimirlo: de esta manera el movimiento perpetuo *hacia la identificación* refleja la práctica unificadora de los burócratas. Las determinaciones específicas despiertan en la teoría las mismas sospechas que las personas en la realidad.

Para la mayor parte de los marxistas actuales, pensar es pretender totalizar, y, con este pretexto, es reemplazar la particularidad por un universal; es pretender llevarnos a lo concreto y presentarnos a este título unas determinaciones que son fundamentales pero abstractas. Hegel por lo menos dejaba subsistir lo particular en tanto que particularidad superada; el marxista creería que pierde el tiempo si, por ejemplo, tratase de comprender un pensamiento burgués en su originalidad. Para él lo único que interesa es demostrar que se trata de un modo del idealismo. Reconocerá, naturalmente que un libro de 1930 no se parece a otro de 1956; es que ha cam-

biado el mundo. Y también la ideología, que refleja al mundo con el punto de vista de una clase. La burguesía entra en un período de retirada; el idealismo adoptará otra forma para expresar esta nueva posición, esta nueva táctica. Pero para el intelectual marxista, este movimiento dialéctico no se sale del terreno de la universalidad; se trata de definirlo en su generalidad y de mostrar que se expresa en la obra considerada, de la misma manera que todas las aparecidas en la misma fecha. El marxista llega, pues, a considerar como una apariencia el contenido real de una conducta o de un pensamiento, y cuando disuelve lo particular en lo universal, tiene la satisfacción de creer que reduce la apariencia a la verdad. De hecho, no ha conseguido más que definirse a sí mismo al definir su concepción *subjetiva* de la realidad. Porque Marx estaba tan lejos de esta falsa universalidad es que trataba de *engendrar* dialécticamente su saber sobre el hombre elevándose progresivamente de las más amplias determinaciones a las determinaciones más precisas. Define su método en una carta a Lassalle como una investigación que "se eleva de lo abstracto a lo concreto". Y lo concreto para él es la totalización jerárquica de las determinaciones y de las realidades jerarquizadas. Porque la población "es una abstracción si omito, por ejemplo, las clases de que está formada; estas clases a su vez son una palabra carente de sentido si ignoro cuáles son los elementos sobre los cuales se apoyan, como por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etc.". Pero, inversamente, estas determinaciones fundamentales seguirían siendo abstractas si tuviéramos que cortarlas de las realidades que las soportan y que ellas modifican. La población de Inglaterra a mediados del siglo XIX era un universal abstracto, "una representación caótica del conjunto" en tanto que considerada como simple cantidad; pero también las categorías económicas están determinadas de una manera insuficiente si primero no establecemos que se aplican a la población inglesa, es decir, a hombres reales que viven y hacen la Historia en el país capitalista cuya industrialización está más avanzada. Marx, en nombre de esta totalización, podrá mostrar la acción de las superestructuras sobre los hechos infraestructurales.

Pero si es verdad que "la población" es un concepto abstracto en tanto que no la hemos determinado por sus estructuras fundamentales, es decir, en tanto que como concepto no ha ocupado el lugar correspondiente en el marco de la interpretación marxista, también es verdad que cuando ese marco existe, y para el intelectual que conoce bien el método dialéctico, los hombres, sus objetivaciones y sus trabajos, en fin, las relaciones humanas, *son lo más concreto que hay*; porque una primera aproximación vuelve a colocarlos sin esfuerzo en su nivel y descubre sus determinaciones generales. En una sociedad de la cual conocemos el movimiento y los caracteres, el desarrollo de las fuerzas productoras y de las relaciones de producción, todo hecho nuevo (hombre, acción, obra) aparece como *situado ya* en su generalidad; el progreso consiste en aclarar las estructuras más profundas por la originalidad del hecho encarado, para poder luego determinar esta originalidad por las estructuras fundamentales. Hay un movimiento doble. Pero los marxistas de hoy en día se comportan como si no existiese el marxismo y como si cada uno de ellos lo volviese a inventar exactamente igual a sí mismo en todos los actos de intelección: se comportan como si el hombre, o el grupo, o el libro apareciesen ante ellos bajo la forma de "representación caótica del conjunto" (cuando de sobra se sabe que, por ejemplo, tal libro es de determinado autor burgués, hecho en determinada sociedad burguesa, en un momento determinado de su desarrollo, y que todos sus caracteres han sido establecidos ya por otros marxistas). Y para esos teóricos todo ocurre como si fuese absolutamente necesario reducir esa pretendida abstracción —la conducta política de tal individuo o su obra literaria— a una realidad "verdaderamente" concreta (el imperialismo capitalista, el idealismo) que, *de hecho, en sí misma* sólo es una determinación abstracta. Así, la *realidad concreta* de una obra filosófica será el *idealismo*; la obra sólo representa un modo pasajero; lo que la caracteriza en sí misma sólo es deficiencia y nada; lo que hace su *ser* es su reductibilidad permanente a la sustancia: "idealismo". De aquí la perpetua fetichización [1].

[1] Sin embargo es un marxista, Henri Lefebvre, quien ha dado un método que a mi parecer es simple e irreprochable para integrar a la sociología y a la historia en la perspectiva de la dialéctica materialista. Vale la pena que citemos el pasaje enteramente. Lefebvre empieza haciendo ver que la realidad campesina se presenta primeramente con *una com-*

Veamos más bien a Lukacz: su fórmula "el carnaval permanente de la interioridad fetichizada", no sólo es pedante y vaga, sino que hasta su apariencia es sospechosa. El poner una palabra violenta y concreta, *carnaval*, evocadora de color, de agitación, de ruidos, tiene como fin evidente velar la pobreza del concepto y su gratuidad, porque o sólo se quiere designar al subjetivismo literario de la época y es un truísmo,

plejidad horizontal: se trata de un grupo humano que está en posesión de técnicas y de una productividad agrícola definida, en relación con esas mismas técnicas, con la estructura social que ellas determinan y que vuelve sobre ellas para condicionarlas. Este grupo humano, cuyos caracteres dependen ampliamente de los grandes conjuntos nacionales y mundiales (que condicionan, por ejemplo, las especializaciones a escala nacional), presenta una multiplicidad de aspectos que tienen que ser descritos y fijados (aspectos demográficos, estructura familiar, habitat, religión, etc.). Pero Lefebvre se apresura a añadir que esta complejidad horizontal tiene simultáneamente una "complejidad vertical" o "histórica": en efecto, en el mundo rural encontramos "la coexistencia de formaciones de edad y de fecha diferentes". Ambas complejidades "reaccionan una sobre otra". Destaca, por ejemplo, el sorprendente hecho de que sólo la historia (y no la sociología empírica y estadística) pueda explicar el hecho rural americano: el poblamiento se operó sobre tierra libre y la ocupación del suelo se hizo a partir de las ciudades (cuando en Europa la ciudad se desarrolló en un medio campesino). Así se explicaría que la cultura campesina sea en Estados Unidos propiamente inexistente o sea una degradación de la cultura urbana.

Para estudiar, sin perderse en ella, semejante complejidad (al cuadrado) y semejante reciprocidad de interrelaciones, propone Lefebvre "un método muy simple utilizando las técnicas auxiliares y comportando varios momentos:

a) *Descriptivo.* — Observación pero con una mirada informada por la experiencia y por una teoría general...

b) *Analítico-regresivo.* — Análisis de la realidad. Esfuerzo para *fecharla* exactamente...

c) *Histórico-genético.* — Esfuerzo para volver a encontrar el presente, pero elucidado, comprendido, explicado. (Henri Lefebvre: "Perspectives de sociologie rurale", *Cahiers de sociologie*, 1953.)

Nada tenemos que añadir a este texto tan claro y tan rico sino es que al método, con su fase de descripción fenomenológica y su doble movimiento de regresión primero y de progreso después, lo creemos válido —con las modificaciones que puedan imponerle sus objetos— en *todos los dominios de la antropología*. Esto es lo que aplicaremos, como después veremos, a las significaciones, a los individuos mismos y a las relaciones concretas entre los individuos. Sólo él puede ser heurístico; sólo él muestra la originalidad del acto permitiendo las comparaciones al mismo tiempo. La lástima es que Lefebvre no haya encontrado imitadores entre los demás intelectuales marxistas.

porque ese subjetivismo estaba *proclamado*, o se pretende que la relación del autor con su subjetividad sea necesariamente su *fetichización*, y es mucho decir; Wilde, Proust, Bergson, Gide, Joyce, son otros tantos nombres, otras tantas relaciones diferentes de lo subjetivo. Y *por el contrario*, podría demostrarse que no son fetichistas de la interioridad, que ni Joyce, que quería crear un espejo del mundo, discutir el lenguaje común y echar los cimientos de una nueva universalidad lingüística, ni Proust, que disolvía al Yo en los análisis y cuyo único fin era hacer que renaciese por la magia de la memoria pura *el objeto real y exterior* en su singularidad absoluta, ni Gide, que se mantiene en la tradición del humanismo aristotélico. Esta noción no está deducida de la experiencia, no la han establecido estudiando la conducta de los hombres particulares: su falsa individualidad hace de ella una Idea hegeliana (como la Conciencia Infeliz o el Alma Bella) que se crea sus propios instrumentos.

Ese marxismo perezoso pone todo en todo, hace de los hombres reales los símbolos de sus mitos; así se transforma en sueño paranoico la única filosofía que puede asir completamente la complejidad del ser humano. Para Garaudy, "situar" es unir por una parte a la universalidad de una época, de una condición, de una clase, de sus relaciones de fuerza con las otras clases, y por otra parte a la universalidad de una actitud defensiva u ofensiva (práctica social o concepción ideológica). Pero ese sistema de correspondencias entre universales abstractos está construido expresamente para suprimir al grupo o al hombre que se pretenda considerar. Si quiero comprender a Valéry, ese pequeño-burgués surgido de ese grupo histórico y concreto que es la pequeña burguesía francesa de fines del siglo pasado, más vale que no me dirija a los marxistas: ese grupo numéricamente definido quedará sustituido por *la idea* de sus condiciones materiales, de su posición entre los otros grupos ("el pequeño-burgués siempre dice: *de un* lado... del otro") y de sus contradicciones internas. Volveremos a la categoría económica, volveremos a encontrar esa propiedad pequeño-burguesa amenazada al mismo tiempo por la concentración capitalista y por las reivindicaciones populares, sobre las cuales se asentarán naturalmente las oscilaciones de su actitud social. Todo eso es muy justo; ese esque-

leto de universalidad es la verdad misma *en su nivel de abstracción*; vayamos más lejos: cuando las cuestiones planteadas se mantienen en el dominio de lo universal, los elementos esquemáticos, a causa de su combinación, a veces permiten que se encuentren las respuestas.

Pero se trata de Valéry. Nuestro marxista abstracto no se conmueve por tan poco: afirmará el progreso constante del materialismo, luego describirá cierto idealismo analítico, matemático y ligeramente pesimista, que nos presentará para terminar como una simple respuesta, ya defensiva, al racionalismo materialista de la filosofía ascendente. Todos sus caracteres serán determinados dialécticamente *en relación* con ese materialismo; siempre se le presenta a él como variable independiente, nunca lo sufre: este "pensamiento" del tema de la historia, expresión de la *praxis* histórica, tiene el papel de inductor *activo;* en las obras y las ideas de la burguesía sólo se quieren ver intentos *prácticos* (aunque siempre vanos) para detener unos ataques cada vez más violentos, para colmar los bolsillos, taponar las brechas y las grietas, para asimilar las infiltraciones enemigas. La indeterminación casi total de la ideología así descrita permitirá que se haga con ella el esquema abstracto que dirige la confección de las obras contemporáneas. En este momento se detiene el análisis y el marxismo juzga que su trabajo ha terminado. En cuanto a Valéry, se ha evaporado.

Y también nosotros pretendemos que *el idealismo es un objeto*: la prueba está en que se nombra, se enseña, se adopta y se combate; que tiene una historia y que no deja de evolucionar. Fue una filosofía viva, es una filosofía muerta, ha mostrado cierta relación con los hombres, hoy manifiesta relaciones inhumanas (entre los intelectuales burgueses, por ejemplo). Pero precisamente por eso nos negamos a convertirlo en un *a priori* transparente para el espíritu; no significa que esta filosofía sea para nosotros una *cosa*. No. Sencillamente, la consideramos como un tipo especial de realidad, como una idea-objeto. Esta realidad pertenece a la categoría de los "colectivos" que trataremos de examinar un poco más lejos. Para nosotros su existencia es real, y no aprenderemos más salvo por medio de la experiencia, de la observación, de la descripción fenomenológica, de la comprensión y de los

trabajos especializados. Este objeto *real* se nos aparece como una determinación de la cultura objetiva; fue el pensamiento virulento y crítico de una clase ascendente; para las clases medias se ha convertido en cierta manera de pensar conservadora (existen otras, y precisamente cierto materialismo cientificista que, según las ocasiones, legitima al utilitarismo o al racismo). Este "aparato colectivo" ofrece para nosotros una realidad muy distinta de la que, por ejemplo, pueda ofrecer una iglesia gótica, pero posee tanto como la iglesia la *presencia* actual y la *profundidad* histórica. Muchos marxistas pretenden no ver en él más que el significado común de pensamientos esparcidos a través del mundo; nosotros somos más realistas que ellos. Razón de más para que nos neguemos a invertir los términos, a fetichizar el aparato y a ver a los intelectuales idealistas como las manifestaciones de aquél. Para nosotros la ideología de Valéry es el producto concreto y singular de un existente que se caracteriza *en parte* por sus *relaciones con* el idealismo, pero que se debe descifrar en su particularidad y en primer lugar a partir del grupo concreto del cual ha surgido. Lo que no significa en absoluto que sus relaciones envuelvan a las de su medio, a las de su clase, etc., sino solamente que las sabremos *a posteriori* por la observación y en nuestro esfuerzo por totalizar el conjunto del saber posible sobre esta cuestión. Valéry es un intelectual pequeño-burgués, no cabe la menor duda. Pero todo intelectual pequeño-burgués no es Valéry. La insuficiencia heurística del marxismo contemporáneo entra en estas dos frases. Para poder captar el proceso que produce a la persona y su producto en el interior de una clase y de una sociedad dada en un momento histórico dado, al marxismo le falta una jerarquía de mediaciones. Al calificar a Valéry de pequeño-burgués y a su obra de idealista, en uno y otra sólo encontrará lo que ha puesto. A causa de esta carencia, acaba por desembarazarse de lo particular, definiéndolo como un simple efecto del azar: "Que semejante hombre —escribe Engels—, y precisamente ése, se eleve en una época determinada y en un país dado, naturalmente es una casualidad. Y si no hubiese estado Napoleón, otro habría ocupado su lugar... Así son todas las casualidades, o todo lo que en la historia parece casualidad. Cuanto más se aleja de la economía el dominio que exploramos y reviste

un carácter ideológico abstracto, más casualidad encontramos en su desarrollo... Pero tracemos el eje medio de la curva... Este eje tiende a hacerse paralelo al del desarrollo económico." Dicho de otra manera, el carácter concreto de *este* hombre, para Engels, es un "carácter ideológico abstracto". De real y de inteligible sólo hay el eje medio de la curva (de una vida, de una historia, de un partido o de un grupo social) y ese momento de universalidad corresponde a otra universalidad (la económica propiamente dicha). Pero el existencialismo considera esta declaración como una limitación arbitraria del movimiento dialéctico, como una detención del pensamiento, como una negativa a comprender. Se niega a abandonar la vida real a los azares impensables del nacimiento para contemplar una universalidad que se limita a reflejarse indefinidamente en sí misma [1]. Sin ser infiel a las tesis marxistas, entiende encontrar las mediaciones que permitan engendrar lo concreto singular, la vida, la lucha real y con fecha, la persona a partir de las contradicciones *generales* de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. El marxismo contemporáneo muestra, por ejemplo, que el realismo de Flaubert está en relación de simbolización recíproca con la evolución social y política de la pequeña burguesía del Segundo Imperio. Pero *nunca* muestra la génesis de esta reciprocidad de perspectivas. No sabemos ni por qué Flaubert prefirió la literatura a cualquiera otra cosa, ni por qué vivió como un anacoreta, ni por qué escribió *esos* libros y no los de Duranty o los de los Goncourt. El marxismo sitúa pero ya no hace descubrir nada: deja que otras disciplinas sin principios establezcan las circunstancias exactas de la vida y de la persona y luego viene a demostrar que sus esquemas se han verificado una vez más: como las cosas son lo que son y la lucha de clases ha tomado tal o tal forma, Flaubert, que pertenecía a la burguesía, tenía que vivir como vivió y escribir lo que escribió. Pero lo que no se dice es precisamente el significado de esas cuatro palabras: "pertenecer a la burguesía". Porque en

1 Esos ejes medios paralelos se reducen en el fondo a una sola línea: consideradas desde este ángulo, las relaciones de producción, las estructuras socio-políticas y las ideologías parecen ser, sencillamente (como en la filosofía spinozista), "las distintas traducciones de una misma frase".

primer lugar no es ni la renta de las propiedades, ni tampoco la naturaleza estrictamente intelectual de su trabajo lo que convierten en burgués a Flaubert. *Flaubert pertenece* a la burguesía porque ha *nacido en ella,* es decir, porque apareció en medio de una familia *ya burguesa* [1] y cuyo jefe, cirujano de Rouen, estaba arrastrado por el movimiento ascendente de su clase. Y si razona, si siente en burgués, es que se lo ha hecho así en una época en la que ni siquiera podía comprender el sentido de los gestos y de las funciones que le imponían. Como ocurre con todas las familias, ésta era *particular*: su madre estaba emparentada con la nobleza, su padre era el hijo de un veterinario de pueblo, el hermano mayor de Gustavo, que aparentemente estaba mejor dotado que él, fue muy pronto objeto de su aborrecimiento. Gustavo Flaubert hizo, pues, oscuramente, el aprendizaje de su clase en la particularidad de una historia, a través de las contradicciones propias de *esta* familia. La casualidad no existe, o por lo menos no existe como se cree: el niño se convierte en tal o cual porque ha vivido lo universal como particular. Éste vivió en lo *particular* el conflicto entre las pompas religiosas de un régimen monárquico que pretendía renacer y la irreligión de su padre, pequeño-burgués intelectual e hijo de la Revolución Francesa. De una manera general, este conflicto traducía la lucha que se llevaba a cabo entre los antiguos terratenientes contra los compradores de bienes nacionales y contra la burguesía industrial. Esta contradicción (que por lo demás durante la Restauración quedó oculta por un equilibrio provisional) la vivió Flaubert para él solo y por sí mismo; sus aspiraciones de nobleza y sobre todo de fe no dejaron de ser rebatidas por el espíritu de análisis paterno. Instaló después *en sí* a ese padre aplastante que ni siquiera muerto dejó de destruir a Dios, su adversario principal, ni de reducir los impulsos de su hijo a humores corporales. Pero el pequeño Flaubert vivió todo esto entre tinieblas, es decir, sin una toma de conciencia real, en la locura, la fuga, la incomprensión, y a través de su condición material de niño burgués, bien alimentado, bien cuidado, pero impotente y separado del

1 También se puede *llegar a ella*; y precisamente no se será el mismo pequeño-burgués si se ha sido tras haber pasado la frontera o si se es de nacimiento.

mundo. Su condición futura a través de las profesiones que se ofrecerán a él las vivirá *como niño*; su odio por el hermano mayor, alumno brillante de la Facultad de Medicina, le impedía el paso por el camino de las Ciencias, es decir, que ni quería ni se atrevía a formar parte de la élite "pequeño-burguesa". Quedaba el Derecho; a través de esas carreras que juzgaba inferiores, su propia clase le causó horror; y este horror era al mismo tiempo una toma de conciencia y una alienación definitiva de la pequeña burguesía. Vivió también la muerte burguesa, esa soledad que nos hace compañía desde el nacimiento, pero la vivió a través de las estructuras familiares: el jardín donde jugaba con su hermana estaba al lado del laboratorio donde disecaba su padre; la muerte, los cadáveres, su hermana menor que se iba a morir bastante pronto, la ciencia y la irreligión de su padre, todo eso tenía que unirse en una actitud compleja y muy particular. La explosiva mezcla de cientificismo ingenuo y de religión sin Dios que constituye Flaubert y que trata de superar por el amor del arte formal, podríamos explicarlo si comprendiésemos bien todo lo que ocurrió *en la infancia*, es decir, en una condición radicalmente distinta de la condición adulta: la infancia es la que forma los prejuicios insuperables, la que en la violencia del adiestramiento y el extravío del animal adiestrado hace que se sienta la pertenencia a un medio *como un acontecimiento singular*. Sólo el psicoanálisis permite hoy estudiar a fondo cómo el niño, entre tinieblas, a tientas, trata de representar, sin comprenderlo, el personaje social que le imponen los adultos; sólo él nos puede mostrar si se ahoga en su papel, si trata de evadirse de él o si se asimila a él del todo. Sólo él permite que el hombre entero se encuentre en el adulto, es decir, no sólo sus determinaciones presentes, sino también el peso de su historia. Y se estará muy equivocado si se cree que esta disciplina se opone al materialismo dialéctico. Naturalmente, los aficionados han edificado en Occidente unas teorías "analíticas" sobre la sociedad o la Historia que desembocan, en efecto, en el idealismo. ¿Cuántas veces no se ha psicoanalizado a Robespierre sin pensar que las contradicciones de su conducta estaban condicionadas por las contradicciones objetivas de la situación? Y resulta molesto que cuando se ha comprendido cómo la burguesía termidoriana, paralizada por el régimen democrático, se vio prácticamente reducida a reclamar una dictadura militar, se lea escrito por un psiquiatra que Napoleón se explica por sus conductas de fracaso. De Man, el socialista belga, aún iba más lejos cuando fundaba los conflictos de clase en el "complejo de inferioridad del proletariado". Inversamente, el marxismo hecho Saber universal ha querido integrar al psicoanálisis torciéndole el cuello; ha hecho de él una idea muerta que encontraba naturalmente su lugar en un sistema seco: era el idealismo que volvía con una máscara, un avatar del fetichismo de la interioridad. Pero en uno u otro caso, se ha transformado un método en dogmatismo: los filósofos del psicoanálisis encuentran su justificación en los "esquematizadores" marxistas, y recíprocamente. De hecho, el materialismo dialéctico no puede privarse durante más tiempo de la mediación privilegiada que le permite pasar de las determinaciones generales y abstractas a ciertos rasgos del individuo singular. El psicoanálisis no tiene principios, no tiene base teórica; apenas si está acompañado —en Jung y en algunas obras de Freud— por una mitología perfectamente inofensiva. De hecho, es un método que ante todo se preocupa por establecer la manera que tiene el niño de vivir sus relaciones familiares en el interior de una sociedad dada. Lo que no quiere decir que dude de la prioridad de las instituciones. Por el contrario, su objeto depende de la estructura de *tal* familia particular y ésta no es más que la singularización de la estructura familiar propia de tal clase, en tales condiciones; así, si fuese posible, unas monografías psicoanalíticas pondrían de relieve por sí mismas la evolución de la familia francesa entre los siglos XVIII y XX, que a su vez traduce a su manera la evolución general de las relaciones de producción.

A los marxistas de hoy sólo les preocupan los adultos: al leerles podría creerse que nacemos a la edad en que ganamos nuestro primer salario; se han olvidado de su propia infancia y al leerles todo ocurre como si los hombres sintiesen su alienación y su reificación * *primero en su propio trabajo*, cuando,

* Para Marx la reificación es el proceso por el cual la relación entre el trabajo necesario para la producción de un objeto y este objeto se transforma en una cualidad objetiva del objeto mismo. Así escribe (*El Capital*, México-Buenos Aires, F.C.E., 2ª edición, 1959, tomo I°, pág. 28): "El producto del trabajo es objeto de uso en todos los tipos de sociedad;

primero, cada cual lo vive, como niño, *en el trabajo de sus padres*. Al chocar contra unas interpretaciones que son con demasía exclusivamente sexuales, se aprovechan para condenar un método de interpretación que pretende simplemente reemplazar en cada uno a la naturaleza por la Historia; no han comprendido aún que la sexualidad sólo es una manera de vivir a cierto nivel y con la perspectiva de cierta aventura individual la totalidad de nuestra condición. El existencialismo cree por el contrario que este método se puede integrar porque descubre el punto de inserción del hombre en su clase, es decir, la familia singular como mediación entre la clase universal y el individuo: la familia está constituida, en efecto, en y por el movimiento general de la Historia, y vivida, por otra parte, como un absoluto en la profundidad y la opacidad de la infancia. La familia Flaubert era de un tipo semidoméstico, estaba un poco atrasada con respecto a las familias industriales que curaba o frecuentaba Flaubert padre. Flaubert padre, que se consideraba perjudicado por su "patrón" Dupuytren, aterrorizaba a todo el mundo con sus méritos, su notoriedad, su ironía volteriana, sus cóleras terribles o sus accesos de melancolía. También se podrá comprender fácilmente que nunca fuese determinante el lazo que unía al pequeño Gustavo con su madre: la madre sólo era un reflejo del terrible doctor. Se trata, pues, de un desplazamiento bastante sensible que muchas veces separó a Flaubert de sus contemporáneos. Flaubert se caracteriza por la "fijación" en el padre en un

sólo en una época históricamente dada de progreso, aquella que ve en el trabajo invertido para producir un objeto de uso una propiedad «materializada» de este objeto, o sea su valor, se convierte el producto del trabajo en mercancía. De aquí se desprende que la forma simple del valor de la mercancía es al propio tiempo la forma simple de mercancía del producto del trabajo; que, por tanto, el desarrollo de la forma de la mercancía coincide con el desarrollo de la forma del valor".

Este fenómeno no es aislado, sino el fenómeno social fundamental de la sociedad capitalista: "la transformación de las relaciones humanas cualitativas en *atributo cuantitativo de cosas inertes*, la manifestación del trabajo social necesario empleado para producir ciertos bienes como *valor* como *cualidad objetiva de esos bienes*; por consiguiente la reificación se extiende progresivamente al conjunto de la vida psíquica de los hombres en la que hace predominar lo abstracto y lo cuantitativo sobre lo concreto y lo cualitativo" (L. Goldmann: *Recherches dialéctiques*, París, Gallimard, 1959, pág. 78). *N. del T.*

siglo en que la familia conyugal es el tipo corriente de la burguesía rica, en el que Du Camp y Le Poittevin representan a unos hijos liberados de la *patria potestas*. Baudelaire, que nació el mismo año, quedará fijado a su madre durante toda su vida. Y esta diferencia se explica por la diferencia de los medios: la burguesía de Flaubert es muy deslucida, nueva (la madre, vagamente emparentada con la nobleza, representa a una clase de terratenientes en vías de desaparición; el padre sale directamente de un pueblo y lleva aún en Rouen, unas extrañas vestimentas campesinas: en invierno, una piel de cabra). Proviene del campo, adonde vuelve al comprar tierras según se va enriqueciendo. La familia de Baudelaire, burguesa, establecida en la ciudad desde hace mucho más tiempo, se considera en cierta forma como perteneciente a la nobleza de toga: posee acciones y títulos. Durante algún tiempo, entre dos amos, apareció la madre sola, con todo el esplendor de su autonomía; luego, por mucho que Aupick se hiciese el "fuerte", la señora de Aupick, tonta y bastante vanidosa, pero encantadora y favorecida por la época, no dejó de existir *por sí misma* en ningún momento.

Pero cuidado: cada uno vive los primeros años extraviado o deslumbrado como si fuese una realidad profunda y solitaria: la interiorización de la exterioridad es aquí un hecho irreductible. La "chifladura" del pequeño Baudelaire es la viudez y el nuevo matrimonio de una madre demasiado bonita, pero es también una cualidad propia de su vida, un desequilibrio, una desgracia que habrá de perseguirle hasta la muerte; la "fijación" de Flaubert en su padre es la expresión de una estructura de grupo y es el odio del burgués, sus crisis "histéricas", su vocación monacal. El psicoanálisis, en el interior de una totalización dialéctica, remite por un lado a las estructuras objetivas, a las condiciones materiales, y por el otro a la acción de nuestra insuperable infancia sobre nuestra vida de adulto. Se hace, pues, imposible unir directamente a *Madame Bovary* con la estructura político-social y con la evolución de la pequeña burguesía; habrá que remitir la obra a la realidad presente vivida por Flaubert a través de su infancia. Verdad es que resulta cierta separación: hay cierto retardo de la obra en relación con la época en que aparece; es que tiene que unir en ella cierta cantidad de significaciones

contemporánea a otras que expresan un estado reciente pero ya superado de la sociedad. Este *retardo,* que los marxistas siempre desdeñan, da cuenta a su vez de la verdadera realidad social, en la que los acontecimientos, los productos y los actos *contemporáneos* se caracterizan por la extraordinaria diversidad de su profundidad temporal. Llegará el momento en que parezca que Flaubert se ha *adelantado* a su época (en tiempos de *Madame Bovary*) porque está *retrasado respecto a ella,* porque, bajo la máscara, su obra le expresa a una generación harta del romanticismo las desesperanzas posrománticas de un colegial de 1830. El sentido objetivo del libro —el que los marxistas, como aplicados discípulos de Taine, toman buenamente por condicionado por el momento a través del autor— es el resultado de un compromiso entre lo que reclama esta nueva juventud a partir de su nueva historia y lo que puede ofrecer el autor a partir de la suya, es decir, que realiza la unión paradójica de dos momentos pasados de esta pequeña burguesía intelectual (1830-1845). A partir de aquí se podrá *utilizar* el libro con las perspectivas nuevas como un arma contra una clase o un régimen [1]. Pero el marxismo nada tiene que temer de esos nuevos métodos; simplemente, restituyen unas regiones concretas de lo real y los malestares de la persona toman su sentido auténtico cuando recordamos que traducen de una manera concreta la alienación del hombre; el existencialismo ayudado por el psicoanálisis no puede estudiar hoy más que situaciones en las que el hombre se ha perdido a sí mismo desde su infancia, porque no hay otras en una sociedad fundada en la explotación [2].

1 Estos jóvenes lectores son derrotistas: exigen de sus escritores que muestren que la acción es imposible, para borrar la vergüenza de haber fracasado en su Revolución. Para ellos el realismo es la condenación de la realidad; la vida es un naufragio absoluto. El *pesimismo* de Flaubert tiene su contrapartida positiva (el misticismo estético) que se encuentra continuamente en *Madame Bovary,* que salta a la vista, pero que el público no ha "absorbido" porque no lo buscaba ahí. El único en verlo claro fue Baudelaire: "*La Tentación* y *Madame Bovary* tienen el mismo tema", escribió. ¿Pero qué podía él hacer contra ese *acontecimiento nuevo y colectivo* que es la transformación de un libro por la lectura? Ese sentido de *Madame Bovary* ha quedado hasta hoy cubierto por los velos, porque todo joven que toma conocimiento de esta obra en 1957 lo descubre a pesar de él mismo a través de los muertos que lo han desviado.

2 Sin embargo, hay una cuestión que se plantea: según los marxistas, las conductas sociales de un individuo están condicionadas por los intereses generales de su clase. Estos intereses —que al principio son abstractos— se convierten por el movimiento de la dialéctica en fuerzas concretas que nos encadenan: ellos forman una barrera en nuestro horizonte, se expresan por nuestra propia boca, nos retienen cuando quisiéramos comprender nuestros actos hasta el fin, cuando tratamos de arrancarnos a nuestro medio. ¿Es incompatible esta tesis con la idea de un condicionamiento por la infancia de nuestras conductas presentes? No lo creo; por el contrario, es fácil ver que la mediación analítica no cambia nada; claro es que nuestros prejuicios, nuestras ideas, nuestras creencias para la mayor parte de nosotros son insuperables *porque primero han sido experimentados en la infancia;* quienes dan cuenta —en parte— de nuestras reacciones irracionales, de nuestras resistencias a la razón, son nuestra ceguera de niño, nuestro enloquecimiento prolongado. Pero precisamente, ¿qué era esta infancia insuperable, sino una manera de vivir los intereses generales del medio? Nada ha cambiado; por el contrario, el encarnecimiento, la pasión loca y criminal, hasta el heroismo encuentran su *verdadero espesor,* su enraizamiento, su pasado; el psicoanálisis, concebido como mediación, no hace intervenir ningún principio nuevo de explicación: hasta se cuida de negar la relación directa y presente del individuo con el medio o con la clase; vuelve a introducir la historicidad y la negatividad en la manera de realizarse la persona como miembro de una capa social determinada.

No hemos acabado con las *mediaciones;* en el nivel de las relaciones de producción y en el de las estructuras político-sociales, la persona singular se encuentra condicionada por sus *relaciones humanas.* No cabe ninguna duda de que ese condicionamiento, en su verdad primera y general, remite al "conflicto de las fuerzas productivas con las relaciones de producción". Pero todo eso no está *vivido* tan simplemente. O más bien, de lo que se trata es de saber si la *reducción* es posible. La persona vive y conoce más o menos claramente su condición a través de su pertenencia a los grupos. En efecto, resulta claro que el obrero de fábrica padezca la presión de su "grupo de producción"; pero si, como ocurre en París, vive bastante lejos de su lugar de trabajo, estará sometido también a la presión de su "grupo de habitación". Ahora bien, esos grupos ejercen acciones diversas sobre sus miembros; a veces, la "manzana" o el "barrio" frenan en cada cual el impulso dado por la fábrica o el taller. Se trata de saber si el marxismo disolverá el grupo de habitación en sus elementos o si le reconocerá una autonomía relativa y un poder de mediación. La decisión no resulta tan fácil: en efecto, por un lado se ve fácilmente que la "separación" del grupo de habi-

tación y del grupo de producción, que el "retraso" de aquél sobre éste no hacen más que verificar los análisis fundamentales del marxismo; en un sentido, no hay nada nuevo; el Partido Comunista ha demostrado desde su nacimiento que conoce esta contradicción, ya que organiza en todos los sitios donde puede células de empresa más bien que células de barrio. Pero por otro lado salta a la vista en todas partes que los patrones, cuando tratan de "modernizar" sus métodos, favorecen la constitución de grupos de freno extrapolíticos cuyo efecto es sin duda en Francia el de alejar a los jóvenes de la vida sindical y política. En Annecy, por ejemplo, que se industrializa rápidamente y que rechaza a los turistas y a los veraneantes hasta los barrios que bordean inmediatamente el lago, señalan los investigadores cómo pululan unos grupúsculos (sociedades de cultura, deportivas, teleclubes, etc.) cuyo carácter es muy ambiguo: no hay duda de que elevan el nivel cultural de sus miembros —lo que no dejará de ser una adquisición para el proletariado—; pero es cierto también que constituyen unos obstáculos para la emancipación. Habría que examinar además si esas sociedades (que en muchos casos tienen los patrones la habilidad de dejar completamente autónomas) la cultura no está *necesariamente* orientada (es decir, en el sentido de la ideología burguesa. Las estadísticas muestran que los libros más pedidos por los obreros son los *best-sellers* burgueses). Estas consideraciones tienden a que se haga de la "relación en el grupo" una realidad vivida por sí misma y que posea una eficacia particular. En el caso que nos ocupa, por ejemplo, no hay duda de que se interponen como una pantalla entre el individuo y los intereses generales de su clase. Esta consistencia del grupo (que no hay que confundir con no sé qué conciencia colectiva) justificaría por sí sola lo que llaman los americanos "microsociología". O aún mejor: en los Estados Unidos la sociología se desarrolla en razón de su eficacia. A los que estén tentados a no ver en la sociología más que un modo de conocimiento idealista y estático cuya única función consiste en esconder la historia, les recuerdo, en efecto, que en los Estados Unidos son los patrones quienes favorecen esta disciplina y particularmente las investigaciones que ven a los grupos reducidos como totalización de los contactos humanos en una situación definida; por lo demás, el neopa-

ternalismo americano y el *Human Engineering* se fundan casi exclusivamente en los trabajos de los sociólogos. Pero no habría que tomarlo como pretexto para adoptar en el acto la actitud inversa y rechazarla sin más consideraciones porque es "un arma de clase en manos de los capitalistas". Si es un arma eficaz —y ha probado que lo es— es que de alguna manera es verdadero; y si está "en manos de los capitalistas", es una razón de más para arrancársela y para volverla contra ellos.

No hay duda de que el principio de las investigaciones muchas veces es un idealismo disimulado. En Lewin, por ejemplo (como en todos los gestaltistas), hay un fetichismo de la totalización; en lugar de ver el movimiento real de la Historia, la hipostasia y la *realiza* en totalidades *ya hechas*: "Hay que considerar la situación, con todas sus implicaciones sociales y culturales *como un todo concreto dinámico*". O también "...las propiedades estructurales de una totalidad dinámica no son las mismas que las de sus partes". Por otra parte, se trata de una síntesis de exterioridad: el sociólogo se mantiene exterior a esta exterioridad dada. Quieren guardarse los beneficios de la teleología manteniéndose *positivos*, es decir, aun suprimiendo o disfrazando los fines de la actividad humana. En ese instante la sociología se pone para sí y se opone al marxismo: no afirmando la autonomía provisional de su método —que daría por el contrario la forma de integrarlo—, sino afirmando la autonomía radical de su objeto. *Autonomía ontológica*: por muchas precauciones que se tomen, no puede impedirse, en efecto, que el grupo así concebido sea unidad sustancial, *aunque* y *sobre todo* si, por voluntad de empirismo, se define su existencia por su simple funcionamiento. *Autonomía metodológica*: el movimiento de totalización dialéctica queda sustituido por las totalidades actuales. Esto implica naturalmente una denegación de la dialéctica y de la historia, en la medida, justamente, en que la dialéctica no es primero más que el movimiento real de una unidad que se está haciendo, y no el estudio, aun "funcional" y "dinámico", de una unidad ya hecha. Para Lewin, toda ley es una ley estructural y pone en evidencia una función o una relación funcional entre las partes de un todo. Precisamente por eso se acantona voluntariamente en el estudio de lo que llamaba Lefebvre la "complejidad horizontal". No estudia ni la histo-

ria del individuo (psicoanálisis), ni la del grupo. Es a él a quien mejor se aplicaría ese reproche de Lefebvre que citamos en nota más arriba: su método pretende permitir que se establezcan los caracteres funcionales de una comunidad campesina de Estados Unidos; pero interpretará a todos en relación con las variaciones de la totalidad; y así deja escapar a la historia, ya que, por ejemplo, se prohibe explicar la notable homogeneidad religiosa de un grupo de campesinos protestantes; en efecto, le importa poco saber que la permeabilidad total de las comunidades campesinas con modelos urbanos nace en Estados Unidos porque el campo se ha hecho *a partir de la ciudad*, con hombres que eran ya dueños de unas técnicas industriales relativamente avanzadas. Lewin consideraría esta explicación —según sus propias fórmulas— como un causalismo aristotélico; pero esto quiere decir que es incapaz de comprender la síntesis con la forma de una dialéctica; para él tiene que estar *dada*. *Autonomía recíproca*, en fin, del experimentador y del grupo experimental: el sociólogo no está situado, o si lo está, bastarán algunas precauciones concretas para *desituarlo*; tal vez trate de integrarse en el grupo, pero esta integración es provisional, sabe que se separará, que consignará sus observaciones en la objetividad; en una palabra, se parece a los polizontes que nos presenta tantas veces el cine, y que conquistan la confianza de los gangsters para poder entregarlos mejor; aunque el sociólogo y el polizonte participen de una acción colectiva, la cual, como se comprende, va entre paréntesis, y que sólo hagan sus gestos en beneficio de un "interés superior".

Podrían hacerse los mismos reproches a esa noción de "personalidad de base" que trata de introducir Kardiner en el neoculturalismo americano; si sólo quiere verse en ello una cierta manera de totalizar la persona a la sociedad en ella y por ella, como veremos en seguida, la noción es inútil; sería absurdo y vano hablar, por ejemplo, de la "personalidad de base" del proletario francés si disponemos de un método que permite comprender cómo el trabajador se proyecta hacia la objetivación de sí mismo partiendo de condiciones materiales e históricas. Si por el contrario consideramos a esta personalidad como una realidad objetiva que se impone a los miembros del grupo, aunque sea a título de "base de su personalidad", es

un fetiche: ponemos al hombre antes del hombre y restablecemos el vínculo de causa. Kardiner sitúa a su personalidad de base "a mitad de camino entre las instituciones primarias (que expresan la acción del medio sobre el individuo) y secundarias (que expresan la reacción del individuo sobre el medio)". Esta "circularidad" se mantiene estática a pesar de todo y por otra parte nada muestra mejor que esta posición "a mitad de camino" la inutilidad de la noción encarada. Verdad es que el individuo está condicionado por el medio social y se vuelve hacia él para condicionarlo; eso es —y no otra cosa— lo que hace su realidad. Pero si podemos determinar las instituciones primarias y seguir el movimiento por el cual se hace el individuo superándolas, ¿qué necesidad tenemos de echar al camino este traje hecho? La "personalidad de base" oscila entre la universalidad abstracta *a posteriori* y la sustancia concreta como *totalidad hecha*. Si la tomamos como *conjunto preexistente* al que va a nacer, o detiene la Historia y la reduce a una discontinuidad de tipos y de estilos de vida, o es la Historia quien la hace estallar por su movimiento continuo.

Se explica esta actitud sociológica *históricamente*. El hiper-empirismo —que por principio desdeña los lazos con el pasado— sólo podía nacer en un país donde la Historia es relativamente corta; la voluntad de poner al sociólogo fuera del campo experimental traduce a la vez "el objetivismo" burgués y cierta exclusión vivida: Lewin, exiliado de Alemania y perseguido por los nazis, se improvisa como sociólogo para encontrar los medios prácticos de restaurar la comunidad alemana que a su parecer está deteriorada por Hitler. Pero esta restauración no puede ser obtenida *por él*, exiliado, impotente y contra una gran parte de los alemanes, sino contando con medios exteriores, con una acción ejercida con la ayuda de los Aliados. Es esa Alemania lejana, cerrada, la que, al excluirle, le da el tema de la totalidad dinámica. (Para democratizar a Alemania es necesario —dice él— darle otros jefes, pero estos jefes sólo serán obedecidos si todo el grupo está modificado de manera tal que pueda aceptarles.) Es sorprendente que este burgués desarraigado no cuente para nada con las contradicciones reales que llevaron al nazismo, ni con una lucha de clases que no ha dejado de vivir por su cuenta. Las desgarraduras de una sociedad, sus divisiones intestinas: eso es lo que un

obrero alemán podía vivir en Alemania, eso es lo que podía darle una idea completamente distinta de las condiciones reales de la desnazificación. El sociólogo, de hecho, es objeto de la historia: la sociología de los "primitivos" se establece sobre la base de una relación más profunda que la que, por ejemplo, puede ser el colonialismo; la investigación es una relación viva entre hombres (es esa relación en su totalidad la que ha tratado de describir Leiris en su admirable libro *L'Afrique fantôme*). De hecho el sociólogo y su "objeto" forman una pareja en la que cada uno tiene que ser interpretado por el otro y cuya *relación* tiene que ser descifrada también como un momento de la historia.

Si tomamos esas precauciones, es decir, si reintegramos el momento sociológico en la totalización histórica, ¿habrá a pesar de todo una independencia relativa de la sociología? Por nuestra parte, no lo dudamos en absoluto. Si son discutibles las teorías de Kardiner, algunas de sus investigaciones tienen un interés indudable, particularmente la hecha en las islas Marquesas. Pone de relieve una angustia latente entre los habitantes de estas islas cuyo origen se encuentra en ciertas condiciones objetivas: la amenaza del hambre y la rareza de las mujeres (100 mujeres por cada 250 hombres). Deriva el embalsamamiento y el canibalismo del hambre, como dos reacciones contradictorias que se condicionan oponiéndose; muestra la homosexualidad como resultado de la rareza de mujeres (y de la poliandria), pero va más lejos, y por su investigación puede indicar que no es simplemente una satisfacción sexual, sino también un desquite contra la mujer. Finalmente, este estado de cosas lleva a la mujer a una real indiferencia, y al padre a una gran dulzura en su relación con los hijos (el hijo crece entre *sus* padres), de donde se tiene como consecuencia el libre desarrollo de los hijos y su precocidad. Precocidad, homosexualidad como desquite contra la mujer, dura y sin ternura, angustia latente que se expresa con diversas conductas: son nociones irreductibles, ya que se refieren a algo *vivido*. Poco importa que Kardiner utilice unos conceptos psicoanalíticos para describirlo, la cuestión es que la sociología puede establecer esos caracteres como relaciones reales entre los hombres. La investigación de Kardiner en nada contradice al materialismo dialéctico, aunque las ideas de Kardiner le

sean opuestas. Podemos aprender en su estudio cómo el hecho material de la rareza de mujeres está vivido como cierto aspecto de las relaciones entre los sexos y de los machos entre ellos. Nos conduce, simplemente, a cierto nivel de lo concreto que el marxismo contemporáneo desdeña sistemáticamente. Los sociólogos norteamericanos concluyen que "lo económico no es totalmente determinante". Pero esta frase no es ni verdadera ni falsa, porque la dialéctica no es un determinismo. Si es verdad que los esquimales son "individualistas" y los habitantes de Dakota cooperativos, aun cuando se parezcan por la manera que tienen "de producir la vida", no hay que concluir que el método marxista tiene una insuficiencia definitiva, sino, simplemente, un desarrollo insuficiente. Esto significa que la sociología, en sus investigaciones sobre los grupos definidos, ofrece, *a causa* de su empirismo, conocimientos que pueden desarrollar el método dialéctico, obligándolo a llevar la totalización hasta su integración. El "individualismo" de los esquimales, si existe, tiene que estar condicionado por factores de la misma clase que los estudiados en las comunidades de las islas Marquesas. En sí mismo, es un hecho (o para hablar como Kardiner, un "estilo de vida") que no tiene nada que ver con la "subjetividad" y que se revela en el comportamiento de los individuos en el interior del grupo y en relación con las realidades cotidianas de la vida (habitat, comidas, fiestas, etc.) y hasta del trabajo. Pero en la medida en que la sociología es por sí misma una *atención prospectiva* que se dirige hacia ese género de hechos, es y obliga al marxismo a convertirse en método heurístico. En efecto, revela unas relaciones nuevas y reclama que se las relacione con nuevas condiciones. Ahora bien, la "rareza de mujeres", por ejemplo, es una condición material verdadera: es económica *en todo caso* en la medida en que la economía se define por la rareza; es una relación cuantitativa que condiciona rigurosamente a una necesidad. Pero Kardiner olvida además lo que tan bien ha mostrado Lévi-Strauss en su libro sobre *Las estructuras elementales del parentesco*: que el matrimonio es una forma de prestación total. La mujer no sólo es una compañera de cama, sino que es un trabajador, una fuerza productiva. "En los niveles más primitivos, en los que el rigor del medio geográfico y el estado rudimentario de las técnicas hacen que sean

aventurados tanto la caza como el cultivo, tanto la cosecha de hortalizas como la de frutas, la existencia sería casi imposible para un individuo abandonado a sí mismo... No es ninguna exageración el decir que para semejantes sociedades el matrimonio presenta una importancia vital en cada individuo... interesado (primero) en encontrar... un consorte, pero también en prevenir que en su grupo tengan lugar dos calamidades de la sociedad primitiva: el soltero y el huérfano" (páginas 48-49). Esto significa que nunca hay que ceder ante las simplificaciones de los tecnicistas y presentar las técnicas y las herramientas como condicionando ellas solas en un contexto particular las relaciones sociales. Además de que las tradiciones y la historia (la complejidad vertical de Lefebvre) intervengan en el nivel del trabajo y de las necesidades, existen otras condiciones materiales (una de ellas es la rareza de mujeres) que están en una relación de condicionamiento circular con las técnicas y con el nivel real de la vida. Así la relación numérica entre los sexos toma una importancia tanto mayor para la producción y para las relaciones superestructurales cuando el hambre es más amenazador y los instrumentos más rudimentarios. Sólo se trata de no *subordinar* nada *a priori*: se diría vanamente que la rareza de las mujeres es un hecho sencillamente natural (para oponerlo al carácter institucional de las técnicas), ya que esta rareza sólo se presenta en el interior de una comunidad. A partir de este punto, nadie puede reprochar a la interpretación marxista que sea incompletamente "determinante": en efecto, basta con que el método regresivo-progresivo tenga en cuenta *a la vez* la circularidad de las condiciones materiales y el mutuo condicionamiento de las relaciones humanas establecidas sobre esta base (el lazo inmediatamente real, *en su nivel*, de la dureza de las mujeres, de la indulgencia de los padres, del resentimiento que crea las tendencias homosexuales y de la precocidad de los niños fundada en la poliandria, que a su vez es una reacción del grupo frente a la rareza; pero estos caracteres diferentes no están contenidos ya *en* la poliandria como los huevos en una cesta: se enriquecen por su acción recíproca como una *manera de vivirla* en una continua superación). La sociología, momento provisional de la totalización histórica, con esta forma prospectiva, con su falta de fundamento teórico y la precisión de

sus métodos auxiliares —encuestas, tests, estadísticas, etc.— revela mediaciones nuevas entre los hombres concretos y las condiciones materiales de su vida, entre las relaciones humanas y las relaciones de producción, entre las personas y las clases (o cualquier otra especie de grupo).

No nos cuesta reconocer que el *grupo* ni ha tenido nunca ni puede tener el tipo de existencia metafísica que se trata de darle; repetimos con el marxismo: sólo hay hombres y relaciones reales entre los hombres; según este punto de vista, en un sentido el grupo sólo es una multiplicidad de relaciones y de relaciones entre esas relaciones. Y tenemos esta certeza precisamente porque consideramos la relación entre el sociólogo y su objeto como una relación de reciprocidad; el investigador nunca puede mantenerse "fuera" de un grupo salvo en la medida en que está "en" otro —excepto en los casos límites en que este exilio es el reverso de un acto real de exclusión. Y estas perspectivas diversas le muestran de sobra que la comunidad como tal se le escapa por todas partes.

Esto no debe dispensarnos, sin embargo, de determinar el tipo de realidad y de eficacia que son propias de los objetos colectivos que pueblan nuestro campo social y que se ha decidido llamar intermundo. Una sociedad de pescadores de caña no es ni una piedra ni una hiperconciencia ni una simple indicación verbal para señalar a las relaciones concretas y particulares entre sus miembros: tiene estatutos, administración, presupuesto, una forma de reclutamiento, una función; a partir de todo esto sus miembros han instaurado entre sí cierto tipo de reciprocidad en las relaciones. Cuando decimos: sólo hay hombres y relaciones reales entre los hombres (añado para Merleau-Ponty: también cosas y animales, etc.), sólo queremos decir que el soporte de los objetos colectivos tiene que buscarse en la actividad concreta de los individuos; no *negamos* la realidad de esos objetos, pero pretendemos que es *parasitaria*. No está el marxismo muy alejado de nuestra concepción. Pero en su estado presente y según ese punto de vista, se le pueden hacer dos reproches esenciales: cierto es que muestra "los intereses de clase" imponiéndose al individuo contra sus intereses individuales o el mercado, primero simple complejo de relaciones humanas, tendiendo a hacerse más real que los vendedores y sus clientes; pero sigue siendo incierto en

cuanto a la naturaleza y al origen de esos "colectivos"; la teoría del fetichismo, esbozada por Marx, nunca ha sido desarrollada, y además no podría extenderse a las demás realidades sociales; así es que al no aceptar al mecanicismo, le falta armas contra él. Considera como una *cosa* al mercado, y que sus leyes inexorables contribuyen a reificar las relaciones entre los hombres, pero cuando de repente, hablando con el lenguaje de Lefebvre, un juego de manos dialéctico nos muestra esta abstracción monstruosa como si fuera lo verdadero concreto (se trata, desde luego, de una sociedad alienada), mientras los individuos (por ejemplo, el obrero sometido a las leyes de bronce del mercado del trabajo) caen a su vez en la abstracción, nos creemos de nuevo en el idealismo hegeliano. Porque la *dependencia* del obrero que viene a vender su fuerza de trabajo en ningún caso puede significar que ese trabajador haya caído en la existencia abstracta. Por el contrario, la realidad del mercado, por muy inexorables que sean sus leyes, y hasta su apariencia concreta, descansa sobre la realidad de los individuos alienados y sobre su separación. Hay que volver a tomar el estudio de los colectivos por el principio y mostrar que esos objetos, lejos de caracterizarse por la unidad directa de un *consenso*, parecen, por el contrario, perspectivas de fuga. Las relaciones directas entre personas, basadas sobre condiciones dadas, dependen de otras relaciones singulares, éstas de otras, y así sucesivamente, y por eso hay una sujeción objetiva en las relaciones concretas; lo que lleva a esta sujeción, no es la presencia de los otros, sino su ausencia, no es su unión, sino su separación. Para nosotros, la realidad del objeto colectivo descansa sobre la *recurrencia*; manifiesta que la totalización no está terminada nunca y que la totalidad de existir lo es a título de *totalidad destotalizada* [1].

Así como son, estos colectivos existen, se revelan inmediatamente a la acción y a la percepción; encontramos siempre en cada uno de ellos una materialidad concreta (movimiento, sede social, edificio, palabra, etc.) que sostiene y manifiesta una fuga que la corroe. Me basta con abrir la ventana: veo una iglesia, un banco, un café; tres colectivos; este billete de mil

1 Estas indicaciones están desarrolladas en la segunda parte de este trabajo, *Crítica de la razón dialéctica*.

francos es otro; y otro el periódico que acabo de comprar. Y el segundo reproche que puede hacerse al marxismo es que nunca se ha preocupado por estudiar a los objetos en sí mismos, es decir, en todos los niveles de la vida social. Ahora bien, es en su "campo social", considerado bajo su aspecto más inmediato, donde el hombre hace el aprendizaje de su condición; también aquí son las uniones particulares una manera de realizar y de vivir lo universal en su materialidad; también aquí tiene esta particularidad una opacidad propia que impide que se la disuelva en las determinaciones fundamentales: eso significa que el "medio" de nuestra vida, con sus instituciones, sus monumentos, sus instrumentos, sus "infinitos" culturales (reales como la Idea de naturaleza, imaginarios como Julián Sorel o Don Juan), sus fetiches, su temporalidad social y su espacio "hodológico" *también* tiene que formar parte de nuestro estudio. Estas distintas realidades cuyo ser es directamente proporcional al no-ser de la humanidad mantienen entre sí, por intermedio de las relaciones humanas, *y con nosotros*, una multiplicidad de relaciones que pueden y deben ser estudiadas en sí mismas. Producto de su producto, hecho con su trabajo y por las condiciones sociales de la producción, el hombre existe *al mismo tiempo* en medio de sus productos y provee la sustancia de los "colectivos" que le corroen; se establece un cortocircuito en todos los niveles de la vida, una experiencia horizontal que contribuye a cambiarle sobre la base de sus condiciones materiales de partida: el niño *no sólo vive* a su familia, sino también —en parte a través de ella, en parte solo— el paisaje colectivo que le rodea; y también se le revela la generalidad de su clase en esta experiencia singular [1]. Se trata, pues, de constituir síntesis horizontales en las que los objetos considerados desarrollen libremente sus estructuras y sus leyes. Esta totalización transversal afirma a la vez su dependencia en relación con la síntesis vertical y su autonomía

1 "Toda la vida de Charlot cabe en ese paisaje de ladrillo y de hierro... Lambeth Road es ya el decorado de *Easy Street*, la calle de los Niños Buenos donde Charlot pone por sombrero... al gordo Nénesse un farol... Ahí están todas las casas de su infancia, que Charlot reconoce —dice— con más emoción que a la gente" (PAUL GILSON). Lo circundante colectivo de su infancia miserable se vuelve en él signo, mito, fuente de creación.

relativa. No es ni suficiente por sí ni inconsistente. Se trataría en vano de rechazar a los "colectivos" del lado de la pura apariencia. Desde luego, no hay que juzgarlos por la conciencia que sus contemporáneos tengan de ellos; pero perderían su originalidad si sólo los encaráramos según el punto de vista de las profundidades. Si quisiera estudiarse uno de esos grupos culturales que se encuentran en las fábricas, no quedaríamos en paz con la vieja fórmula: los obreros *creen que leen* (es decir, que el objeto es cultural), porque de hecho no hacen más que retrasar en ellos mismos la toma de conciencia y la emancipación del proletariado. Porque *es muy cierto* que retrasan en ellos mismos esta toma de conciencia; *pero* también *es muy cierto* que *leen* y que sus lecturas se producen en el seno de una comunidad que las favorece y que se desarrolla por medio de ellas. Para no citar más que un objeto, aceptaremos que una *ciudad* es una organización material y social que tiene su materialidad gracias a la ubicuidad de su ausencia: está presente en cada una de sus calles, *en tanto* que siempre está fuera, y el mito de la capital con sus *misterios* muestra de sobra que la opacidad de las relaciones humanas directas tiene su origen en que siempre están condicionadas por todas las demás. *Los misterios de París* tienen su origen en la interdependencia absoluta de los medios unida a su división radical en compartimentos. Pero todo colectivo urbano tiene su fisonomía propia. Hay marxistas que han hecho unas clasificaciones felices, han distinguido, según el punto de vista económico, ciudades industriales, ciudades coloniales, ciudades socialistas, etc. Para todos los tipos han mostrado cómo la forma y la división del trabajo engendraban, junto con las relaciones de producción, una organización y una distribución particular de las funciones urbanas. Pero no basta para unirse a la experiencia: París y Roma difieren entre sí profundamente. La primera es una ciudad típicamente burguesa del siglo XIX, la segunda, atrasada o adelantada con respecto a la otra, al mismo tiempo, se caracteriza por un centro de estructura aristocrática (pobres y ricos viven en las mismas casas como en nuestra capital antes de 1830), rodeado de barrios modernos inspirados en el urbanismo americano. No basta con mostrar que esas diferencias de estructura corresponden a diferencias fundamentales en el desarrollo económico de los dos países y

que el marxismo, armado como ahora lo está, puede dar cuenta de ello [1]: también hay que ver que las *constituciones* de esas dos ciudades condicionan inmediatamente las relaciones concretas de sus habitantes. A través de la promiscuidad de la pobreza y de la riqueza, los romanos viven de una manera abreviada la evolución de su economía nacional, pero esta promiscuidad es *por sí misma* un dato inmediato de la vida social; se manifiesta a través de las relaciones humanas de un tipo particular, supone un enraizamiento de cada cual en el pasado urbano, un lazo concreto de los hombres con las ruinas (que depende menos de lo que podría creerse del género de trabajo y de la clase, ya que, finalmente, estas ruinas están habitadas y utilizadas por todos, aunque más aún, tal vez, por el pueblo que por los burgueses pudientes), cierta organización del espacio, es decir, de los caminos que llevan a los hombres hacia los otros hombres o hacia el trabajo. Si carecemos de los instrumentos necesarios para estudiar la estructura y la influencia de ese "campo social", nos será completamente imposible hacer salir ciertas actitudes típicamente romanas de la simple determinación de las relaciones de producción. Se encuentran restaurantes caros en los barrios más pobres; mientras dura la temporada estival, los ricos comen en las terrazas. Este hecho —inconcebible en París— no sólo concierne a los individuos: dice no poco por sí mismo sobre cómo están vividas las relaciones de clase [2].

Así resulta tanto más fácil la integración de la sociología en el marxismo cuanto que se da como un hiper-empirismo. Sola, se estancaría en el esencialismo y lo discontinuo; al entrar de nuevo —como *el momento* de un empirismo vigilado— en el movimiento de la totalización histórica, volverá a encontrar su profundidad y su vida, pero es ella quien mantendrá la irreductibilidad relativa de los campos sociales, la que hará que resalten, en el seno del movimiento general, las resistencias, los frenos, las ambigüedades y los equívocos. Además, no se trata de *adjuntar* un método al marxismo: es el desarrollo de la filosofía dialéctica el que tiene que llevarle a

[1] Roma es un centro agrícola convertido en capital administrativa. La industria propiamente dicha se ha desarrollado poco.

[2] Esto no significa que la lucha de clases sea menos violenta; por el contrario, pero es *otra*, simplemente.

producir en un mismo acto la síntesis horizontal y la totalización en profundidad. Y mientras el marxismo se niegue, otros tratarán de hacerlo en su lugar.

Con otras palabras, reprochamos al marxismo contemporáneo que rechace y deje al azar todas las determinaciones concretas de la vida humana y que no conserve nada de la totalización histórica, a no ser su esqueleto abstracto de universalidad. El resultado es que ha perdido totalmente el sentido de lo que es un hombre; para colmar sus lagunas no tiene más que la absurda psicología pavloviana. Contra la idealización de la filosofía y la deshumanización del hombre, afirmamos que la parte de azar puede y debe ser reducida al mínimo. Cuando se nos dice: "Napoleón, como individuo, sólo era un accidente; lo que era necesario era la dictadura militar como régimen que liquidase a la Revolución", casi no nos interesa, porque siempre lo hemos sabido. Lo que queremos mostrar es que *ese* Napoleón era necesario, es que el desarrollo de la Revolución forjó al mismo tiempo la necesidad de la dictadura y la personalidad entera del que iba a ejercerla; y también que el proceso histórico le dio *al general Bonaparte personalmente* unos poderes previos y unas ocasiones que le permitieron —sólo a él— apresurar esa liquidación; en una palabra, no se trata de un universal abstracto, de una situación tan mal definida que fueran *posibles* varios Bonapartes, sino de una totalización concreta en la que *esta* burguesía real, hecha con hombres reales y vivos tenía que liquidar a *esta* Revolución y en la que *esta* Revolución creaba a su propio liquidador en la persona de Bonaparte en sí y para sí; es decir, para esos burgueses y ante sus propios ojos. Para nosotros no se trata, como tantas veces se ha pretendido, de "devolver sus derechos a lo irracional", sino, por el contrario, de reducir la parte de indeterminación y del no-saber; no de rechazar al marxismo en nombre de un tercer camino o de un humanismo idealista, sino de reconquistar al hombre en el interior del marxismo. Acabamos de indicar que el materialismo dialéctico se reduce a su propio esqueleto si no integra ciertas disciplinas occidentales; pero eso sólo es una demostración negativa: nuestros ejemplos han revelado que en el corazón de esta filosofía está el lugar vacío de una antropología concreta. Pero, sin un movimiento, sin un esfuerzo real de totalización, los datos de la

sociología y del psicoanálisis dormirán en compañía y no se integrarán en el "Saber". La carencia del marxismo nos ha determinado a intentar esta integración por nuestra cuenta, con los medios de nuestra opinión, es decir, según principios que dan su carácter propio a nuestra ideología y que vamos a exponer.

III

EL MÉTODO PROGRESIVO-REGRESIVO

He dicho que aceptamos sin reservas las tesis expuestas por Engels en su carta a Marx: "Los hombres hacen la historia por sí mismos en un medio dado que les condiciona". Sin embargo, este texto no es de los más claros, y se pueden hacer distintas interpretaciones de él. En efecto, ¿cómo tenemos que entender que el hombre *hace* la Historia si por otra parte la Historia le hace a él? Al parecer el marxismo idealista ha elegido la interpretación más fácil: el hombre, enteramente determinado por las circunstancias anteriores, es decir, en último término, por las condiciones económicas, resulta un producto pasivo, una suma de reflejos condicionados. Pero este objeto inerte, al injertarse en el campo social, en medio de otras inercias no menos condicionadas, contribuye, a causa de la naturaraleza recibida, a precipitar o a frenar "el curso del mundo"; cambia a la sociedad, de la misma manera que una bomba, sin dejar de obedecer al principio de inercia, puede destruir una casa. En tal caso, no habría ninguna diferencia entre el agente humano y la máquina. En efecto, Marx escribe: "La invención de un nuevo instrumento de guerra, el arma de fuego, tenía que modificar forzosamente toda la organización interior del ejército, las relaciones existentes entre los individuos que forman un ejército y que hacen de éste un todo organizado, y en fin, igualmente, las relaciones entre diferentes ejércitos". Es decir, que aquí la ventaja parece que son el arma o la herramienta quienes la tienen: todo queda revuelto a causa de su simple aparición. Esta concepción se puede resumir con las siguientes declaraciones del *Courrier Européen* (de San Petersburgo): "Marx considera la evolución social como un

proceso natural regido por unas leyes que no dependen de la voluntad, de la conciencia, ni de la intención de los hombres, sino que, por el contrario, las determinan." Marx las cita en el segundo prefacio del *Capital*. ¿Las toma por cuenta propia? Es difícil de decir: felicita al crítico por haber descrito de excelente manera *su* método y le hace observar que de hecho se trata *del* método dialéctico. Pero no se extiende sobre los detalles de las observaciones y termina diciendo que el burgués práctico *toma netamente conciencia* de las contradicciones de la sociedad capitalista, lo que parece ser la contrapartida de su afirmación de 1860: "(El movimiento obrero representa) la participación consciente en el proceso histórico que trastorna a la sociedad". Ahora bien, habremos de observar que las observaciones del *Courrier Européen* no sólo contradicen el pasaje antes citado de *Herr Vogt*, sino también otro texto muy conocido: la tercera tesis de Feuerbach: "La doctrina materialista según la cual los hombres son un producto de las circunstancias y de la educación... no tiene en cuenta el hecho de que las circunstancias se modifican precisamente por los hombres y que el educador tiene que ser educado a su vez". O es una simple tautología y simplemente tenemos que comprender que el educador es un producto de las circunstancias y de la educación, lo que haría que la frase fuese inútil y absurda, o es la afirmación decisiva de la irreductibilidad de la *praxis* humana; el educador tiene que ser educado significa que la educación tiene que ser una empresa [1].

Si se quiere dar toda su complejidad al pensamiento marxista, habría que decir que el hombre, en el período de explotación, es *a la vez* el producto de su propio producto y un agente histórico que en ningún caso puede tomarse como un producto. Esta contradicción no está estancada; hay que asirla en el movimiento de la *praxis*; entonces iluminará la frase de

[1] Marx ha precisado su pensamiento: para actuar sobre el educador, hay que actuar sobre los factores que le condicionan. En el pensamiento marxista se encuentran, pues, inseparablemente unidos los caracteres de la determinación externa y los de esta unidad sintética y progresiva que es la *praxis* humana. Tal vez haya que considerar a esta voluntad de trascender las oposiciones de la exterioridad y de la interioridad, de la multiplicidad y de la unidad, del análisis y de la síntesis, como el aporte *teórico* más profundo del marxismo. Pero son indicaciones a desarrollar: sería un error creer que es tarea fácil.

Engels: los hombres hacen la historia sobre la base de condiciones reales anteriores (entre las cuales hay que contar con los caracteres adquiridos, las deformaciones impuestas por el modo de trabajo y de vida, la alienación, etc.), pero son *ellos* los que la hacen, y no las condiciones anteriores, si no, serían los simples vehículos de unas fuerzas inhumanas que dirigirían a través de ellos el mundo social. Es cierto que estas condiciones existen y que son ellas, sólo ellas, las que pueden dar una dirección y una realidad material a los cambios que se preparan; pero el movimiento de la *praxis* humana las supera conservándolas.

Y verdad es que los hombres no miden el alcance real de lo que hacen, o por lo menos ese alcance debe de escapárseles mientras el proletariado, sujeto de la Historia, no haya realizado su unidad en un mismo movimiento y tomado conciencia de su papel histórico. Pero si la Historia se me escapa, la razón no es que yo no la haga; la razón es que la hace el otro también. Engels —de quien tenemos sobre este tema muchas declaraciones poco compatibles entre sí—, en *La guerra de los campesinos*, mostró *en todo caso*, el sentido que daba a esta contradicción: tras haber insistido sobre el valor, la pasión de los campesinos alemanes, sobre la justeza de sus reivindicaciones, sobre el genio de algunos jefes (particularmente de Münzer), sobre la inteligencia y la habilidad de la élite revolucionaria, concluye: "En la guerra de los campesinos, sólo los príncipes podían ganar algo, y ese fue su resultado. Ganaron no sólo de una manera relativa, porque sus competidores, clero, nobleza, ciudad, se encontraron debilitados, sino también de una manera absoluta, porque se llevaron los despojos de las otras órdenes". ¿Quién ha *robado* la *praxis* de los rebeldes? Sencillamente su separación, cuyo origen era una condición histórica determinada: la división de Alemania. La existencia de movimientos provinciales numerosos que no lleguen a unificarse —y cada uno de los cuales, *distinto* de los demás, actuaba de manera distinta— basta para que todo grupo quede privado del sentido real de su empresa. Lo que no quiere decir que la empresa *como acción real del hombre sobre la historia* no exista, sino sólo que el resultado alcanzado —*aun conforme con el objetivo propuesto*— es radicalmente distinto de lo que parece a escala local cuando se vuelve a

colocar en el movimiento totalizador. Finalmente, la división del país hace que la guerra fracase, no logrando más resultado que el de agravar y consolidar esta división. Así hace el hombre la Historia: lo que quiere decir que si se objetiviza, se aliena; con este sentido, la Historia, que es la obra propia de *toda* la actividad de *todos* los hombres, se les presenta como una fuerza extraña en la exacta medida en que no reconocen el sentido de su empresa (aunque localmente haya tenido éxito) en el resultado total y objetivo: al hacer la paz por separado, los campesinos de una provincia determinada ganaron *en cuanto a ellos*; pero debilitaron a su clase y su derrota habrá de volverse contra ellos cuando los terratenientes, seguros de su fuerza, se nieguen a cumplir sus promesas. El marxismo, en el siglo XIX, es un intento gigantesco no sólo de hacer la Historia, sino de apoderarse de ella, práctica y teóricamente, unificando el movimiento obrero e iluminando la acción del proletariado con el conocimiento del proceso capitalista y de la realidad objetiva de los trabajadores. En la meta de este esfuerzo, por la unificación de los explotados y por la progresiva reducción de las clases en lucha, la Historia tendrá que tener por fin un sentido para el hombre. Al tomar conciencia de sí mismo, el proletariado se convierte en sujeto de la Historia, es decir, tiene que reconocerse en ella. La clase obrera tiene que obtener resultados conformes con el objetivo a alcanzar, hasta en el combate cotidiano, o por lo menos resultados cuyas consecuencias no acaben volviéndose contra ella.

Pero no estamos en este caso: hay *proletariados*. Y esto es así, sencillamente, porque hay grupos de producción nacionales que se han desarrollado de manera diferente. Desconocer la solidaridad de esos proletariados sería tan absurdo como subestimar su *separación*. Verdad es que las divisiones brutales y sus consecuencias teóricas (podredumbre de la ideología burguesa, detención momentánea del marxismo) obligan a que nuestra época se haga sin conocerse, pero por otra parte, aunque suframos su violencia, no es verdad que la Historia aparezca para nosotros como una fuerza extraña. Se hace todos los días por obra de nuestras manos de otra manera a como creemos que la hacemos, y, por una vuelta de la llama, nos hace de otra manera a la que creíamos ser o

llegar a ser; y sin embargo es menos opaca de lo que ha sido: el proletariado ha descubierto y entregado "su secreto"; el movimiento del capital es consciente de sí mismo, por el conocimiento que de él hacen los capitalistas y por el estudio que de él hacen los teóricos del movimiento obrero. Para todos la multiplicidad de los grupos, sus contradicciones y sus separaciones aparecen *situadas* en el interior de unificaciones más profundas. La guerra civil, la guerra colonial y la guerra extranjera se les manifiestan a todos, bajo la cobertura ordinaria de las mitologías, como formas diferentes y complementarias de una misma lucha de clases. Verdad es que la mayor parte de los países socialistas *no se conocen a ellos mismos*; y sin embargo, la desestalinización —como lo ha mostrado el ejemplo polaco— es *también* un progreso hacia la toma de conciencia. Así la pluralidad *de los sentidos* de la Historia no se puede descubrir y plantearse para sí sino en el fondo de una totalización futura, en función de ésta y en contradicción con aquélla. Esta totalización en nuestro oficio teórico y práctico tiene que hacerla más próxima cada día. Todo está oscuro todavía y sin embargo todo está a plena luz; tenemos —para mantenernos en el aspecto teórico— los instrumentos, podemos establecer el método; nuestra tarea histórica en el seno de este mundo polivalente es la de aproximar el momento en que la Historia *sólo tenga un sentido* y en el que tenderá a disolverse en los hombres que la harán en común [1].

El proyecto. La alienación puede modificar así los *resultados* de la acción, pero no su realidad profunda. Nos negamos a confundir al hombre alienado con una cosa, y a la alienación con las leyes físicas que rigen los condicionamientos de exterioridad. Afirmamos la especificidad del acto humano, que atraviesa al medio social aun conservando las determina-

1 Resulta relativamente fácil prever en qué medida se planteará cualquier intento (aunque sea el de *un grupo*) como determinación particular en el seno del movimiento totalizador, y, de esta manera, cómo obtendrá resultados opuestos a los que buscaba: será *un* método, *una* teoría, etc. Pero también puede preverse cómo quedará roto más adelante su aspecto parcial, por una nueva generación, y cómo será integrada en una totalidad más vasta en el seno de la filosofía marxista. Con esta medida, puede decirse también que las generaciones que suben son más capaces de *saber* (al menos formalmente) lo que hacen que las que nos precedieron.

ciones, y que transforma al mundo sobre la base de condiciones dadas. Para nosotros, el hombre se caracteriza ante todo por la superación de una situación, por lo que logra hacer con lo que han hecho de él, aunque no se reconozca nunca en su objetivación. Esa superación la encontramos gracias a la raíz de lo humano y en primer lugar en la necesidad: es lo que une, por ejemplo, la rareza de las mujeres de las islas Marquesas, como hecho estructural del grupo, con la poliandria como institución matrimonial. Porque esta rareza no es una simple carencia; en su forma más desnuda expresa una situación en la sociedad y encierra un esfuerzo para superarla; la más rudimentaria de las conductas se tiene que determinar a la vez en relación con los factores reales y presentes que la condicionan y en relación con cierto objeto que tiene que llegar y que trata de hacer que nazca [1]. Es lo que llamamos *el proyecto*. Definimos de esta manera una doble relación simultánea; en relación con lo dado, la *praxis* es negatividad: pero se trata siempre de la negación de una negación; en relación con el objeto que se quiere alcanzar, es

[1] Como no se desarrolla en investigaciones reales, el marxismo emplea una dialéctica detenida. Opera en efecto la totalización de las actividades humanas en el interior de un *continuum* homogéneo e infinitamente divisible que no es otro que el tiempo del racionalismo cartesiano. Esta *temporalidad-medio* no molesta cuando se trata de examinar el proceso del capital, porque es precisamente esa temporalidad la que engendra la economía capitalista como significación de la producción, de la circulación monetaria, de la repartición de bienes, del crédito, de los "intereses compuestos". Puede ser considerada así como un producto del sistema. Pero la descripción de este continente universal como momento de un desarrollo social es una cosa y la determinación dialéctica de la temporalidad *real* (es decir, de la verdadera relación de los hombres con su pasado y con su porvenir) es otra. La dialéctica como movimiento de la realidad se va abajo si el tiempo no es dialéctico, es decir, si se niega cierta acción del porvenir en tanto que tal. Sería demasiado largo estudiar aquí la temporalidad dialéctica de la historia. Por ahora no he querido más que señalar las dificultades y formular el problema. En efecto, debe comprenderse que no están *en el tiempo* ni los hombres ni sus actividades, sino que el tiempo, como carácter concreto de la historia, está hecho por los hombres sobre la base de su temporalización original. El marxismo presintió la verdadera temporalidad cuando criticó y destruyó la noción burguesa de "progreso" —que implica necesariamente un medio homogéneo y unas coordenadas que permitan situar el punto de partida y el de llegada. Pero —sin que nunca lo haya dicho— renunció a sus búsquedas y prefirió volver a tomar el "progreso" por su cuenta.

positividad, pero esta positividad desemboca en lo "no-existente", en lo que *nunca ha sido aún*. El proyecto, que es al mismo tiempo fuga y salto adelante, negativa y realización, mantiene y muestra a la realidad superada, negada por el mismo movimiento que la supera; así resulta que el conocimiento es un momento de la *praxis*, aun de la más rudimentaria; pero este conocimiento no tiene nada de un Saber absoluto: definida como está por la negación de la realidad rechazada en nombre de la realidad que tiene que producirse, queda cautiva de la acción que ella ilumina, y desaparece con ella. Es, pues, perfectamente exacto que el hombre es el producto de su producto; las estructuras de una sociedad que ha sido creada por medio del trabajo humano definen para cada uno una situación objetiva en su partida: la verdad de un hombre es la naturaleza de su trabajo y es su salario. Pero le define en la medida en que la supera constantemente con su práctica (en una democracia popular, al hacer trabajo clandestino, por ejemplo, o al hacerse "activista", o resistiendo sordamente a la elevación de las normas; en una sociedad capitalista afiliándose al sindicato, votando a favor de la huelga, etc.). Ahora bien, esa superación no es concebible sino como una relación de la existencia con sus posibles. Además, decir lo que "es" de un hombre, es decir al mismo tiempo lo que puede, y recíprocamente; las condiciones materiales de su existencia circunscriben el campo de sus posibles (su trabajo es demasiado duro, está demasiado cansado para tener una actividad sindical o política). El campo de los posibles es así el fin hacia el cual supera el agente su situación objetiva. En ese campo depende a su vez estrechamente de la realidad social e histórica. Por ejemplo, en una sociedad donde todo se compra, las posibilidades de cultura están prácticamente eliminadas para los trabajadores si el alimento supone el 50 % de su presupuesto. La libertad de los burgueses reside, por el contrario, en la posibilidad de dedicar una parte de sus ingresos siempre mayor a los más variados gastos. Pero por muy reducido que sea, el campo de lo posible existe siempre y no debemos imaginarlo como una zona de indeterminación, sino, por el contrario, como una región fuertemente estructurada que depende de la Historia entera y que envuelve a sus propias contradicciones. El individuo se objetiva y contribuye a hacer la Histo-

ria superando el dato hacia el campo de lo posible y realizando una posibilidad entre todas; su proyecto adquiere entonces una realidad que tal vez ignore el agente y que, por los conflictos que manifiesta y que engendra, influye en el curso de los acontecimientos.

Entonces tenemos que concebir la posibilidad como desdoblamiento determinado; por una parte está en el corazón de la acción singular, la presencia del porvenir como *lo que falta* y lo que descubre a la realidad por esta ausencia. Por otra parte, lo que mantiene y transforma sin cesar a la colectividad es el porvenir real y permanente. Cuando las necesidades comunes suponen la creación de nuevos oficios (por ejemplo, la multiplicación de médicos en una sociedad que se industrializa), esos oficios aún no cubiertos —o vacantes a causa de jubilaciones, de muertes— constituyen para algunos un porvenir real, concreto y *posible*: *pueden* hacer medicina, la carrera no está repleta, de golpe se les abre la vida hasta la muerte: además, como todas las cosas son iguales, las profesiones de médico militar, de médico de campo, de médico colonial, etc., están caracterizadas por ciertas ventajas y ciertas obligaciones que conocerán muy pronto. Este porvenir, claro está, sólo es parcialmente verdadero: supone un *statu quo* y un mínimo de orden (exclusión de las casualidades), lo que justamente no contradice la historialización constante de nuestras sociedades. Pero tampoco es falso, porque es él —dicho de otra manera, los intereses de la profesión, de la clase, etc., la división cada vez mayor del trabajo, etc.— quien primero manifiesta las contradicciones presentes de la sociedad. Se presenta, pues, como posibilidad esquemática y siempre abierta, y como acción inmediata sobre el presente.

Inversamente, define al individuo en su realidad presente; las condiciones que tienen que cumplir los estudiantes de medicina en una sociedad burguesa, son reveladoras *a la vez* de la sociedad, de la profesión y de la situación social del que habrá de ejercerla. Si todavía es necesario que los padres tengan medios de fortuna, si el uso de las becas no se ha extendido, el futuro médico se designará a sí mismo como miembro de las clases medias; como desquite, toma conciencia de su clase por el porvenir que le hace posible, es decir, a través de la profesión elegida. Para el que no cumple las condiciones

exigidas, la medicina se le convierte en *lo que le falta*, en su *deshumanidad* (más aún si consideramos que muchas otras carreras se le "cierran" entre tanto). Tal vez habría que abordar el problema de la pauperización relativa con este punto de vista: todo hombre se define negativamente por el conjunto de los posibles que le son imposibles, es decir, por un porvenir más o menos cerrado. Para las clases desfavorecidas, todo enriquecimiento cultural, técnico o material de la sociedad le supone una disminución, un empobrecimiento, el porvenir se le cierra casi totalmente. Así, positiva y negativamente, los posibles sociales son vividos como determinaciones esquemáticas del porvenir individual. Y lo posible más individual es la interiorización y el enriquecimiento de un posible social. Un miembro del personal auxiliar de aviación ha tomado un avión en un campo próximo a Londres, y sin haber conducido antes nunca, ha atravesado el canal de la Mancha. Es un hombre de color: tiene prohibido formar parte del personal de vuelo. Esta prohibición se vuelve para él un empobrecimiento *subjetivo*; pero lo subjetivo se supera en seguida en la objetividad: este porvenir negado le refleja el destino de su "raza" y el racismo de los ingleses. La rebelión *general* de los hombres de color contra los colonos se expresa *en él* por el rechazo singular de esta prohibición. Afirma que un porvenir *posible para los blancos* es *posible para todos*; esta posición política, de la que seguramente no tiene una conciencia clara, la vive como obsesión personal; la aviación se convierte en *su* posibilidad como *porvenir clandestino*; de hecho elige una posibilidad *ya reconocida* por los colonos a los colonizados (sencillamente, porque no se puede suprimir): la de la rebelión, del riesgo, del escándalo, de la represión. Ahora bien, esa elección nos permite comprender al mismo tiempo su proyecto individual y el estadio actual de la lucha de los colonizados contra los colonos (los hombres de color han superado el momento de la resistencia pasiva y de la dignidad; pero el grupo del cual forma parte aún no tiene los medios de superar la rebelión individual y el terrorismo). Ese joven rebelde es tanto más *individuo y singular* cuanto que en su país la lucha reclama provisionalmente actos individuales. Así la singularidad única de esta persona es la interiorización de un doble porvenir: el de los blancos y el de sus hermanos, cuya contradic-

ción está cubierta y superada en un proyecto que la lanza hacia un porvenir fulgurante y breve, *su* porvenir, roto inmediatamente por la cárcel o por la muerte accidental.

Lo que les da al culturalismo americano y a las teorías de Kardiner su aspecto mecanicista y terminado es que las conductas culturales y su actitud básica (o las funciones, etc.) nunca sean concebidas con una verdadera perspectiva viva, que es temporal, sino por el contrario, como determinaciones pasadas que gobiernan a los hombres de la misma manera que una causa gobierna a sus efectos. Todo cambia si se considera que la sociedad se presenta para cada cual como una *perspectiva de porvenir*, y que este porvenir penetra en el corazón de cada cual como una motivación real de sus conductas. Los marxistas no tienen excusa al dejarse engañar por el materialismo mecanicista, ya que conocen y aprueban las gigantescas planificaciones socialistas: para un chino el porvenir es más verdadero que el presente. Mientras no se estudien las estructuras del porvenir en una sociedad determinada, correremos por fuerza el riesgo de no comprender nada en lo social.

No puedo describir aquí la auténtica dialéctica de lo subjetivo y de lo objetivo. Habría que mostrar la necesidad conjunta de "la interiorización de lo exterior" y de la "exteriorización de lo interior". La *praxis*, en efecto, es un paso de lo objetivo a lo objetivo por la interiorización; el proyecto como superación subjetiva de la objetividad hacia la objetividad, entre las condiciones objetivas del medio y las estructuras objetivas del campo de los posibles, representa *en sí mismo* la unidad moviente de la subjetividad y de la objetividad, que son las determinaciones cardinales de la actividad. Lo subjetivo aparece entonces como un momento necesario del proceso objetivo. Para llegar a ser condiciones reales de la *praxis*, las condiciones materiales que gobiernan a las relaciones humanas tienen que ser vividas en la particularidad de las situaciones particulares; la disminución del poder de adquisición nunca provocará una acción reivindicadora si los trabajadores no la sintiesen en su propia carne bajo la forma de una necesidad o de un temor fundado en crueles experiencias; la práctica de la acción sindical puede aumentar la importancia y la eficacia de las significaciones objetivas en el militante entrenado: la tasa de los salarios y el índice de los

precios pueden ilustrar por sí mismos o motivar su acción; pero toda esta objetividad al final se refiere a una realidad vivida: sabe lo que ha sentido y lo que sentirán otros. Ahora bien, sentir ya es superar hacia la posibilidad de una transformación objetiva; en *la prueba de lo vivido*, la subjetividad se vuelve contra ella misma y se arranca de la desesperación por medio de la *objetivación*. Así lo subjetivo mantiene en sí a lo objetivo, que niega y que supera hacia una nueva objetividad; y esta nueva objetividad con su título de *objetivación* exterioriza la interioridad del proyecto como subjetividad objetivada. Lo que quiere decir *a la vez* que lo vivido en tanto que tal encuentra su lugar en el resultado, y que el sentido proyectado de la acción aparece en la realidad del mundo para tomar su verdad en el proceso de totalización [1]. Sólo puede

1 Recuerdo aquí: 1º — Que esta verdad objetiva de lo subjetivo objetivado tiene que ser considerada como la única verdad de lo subjetivo. Ya que éste no existe más que para objetivizarse, se le juzga en sí mismo y en el mundo por la objetivación, es decir, por la realización. La acción no puede juzgarse por la intención. 2º — Que esta verdad nos permitirá apreciar en totalidad el *proyecto objetivado*. Una acción tal y como aparece a la luz de la historia contemporánea y de la coyuntura, puede revelarse como nefasta *en la raíz* por el grupo que la sostiene (o por tal formación más vasta —clase o fracción de clase— de la cual forma parte este grupo). Y al mismo tiempo se puede revelar por sus caracteres objetivos singulares como *empresa de buena fe*. Cuando se considera que una acción es perjudicial para la edificación del socialismo, sólo puede serlo considerándola en el mismo movimiento de la edificación; y esta caracterización *en ningún caso* puede prejuzgar lo que es en sí misma, es decir, considerada a otro nivel de la objetividad, referida a las circunstancias particulares y al condicionamiento del medio singular. Se tiene la costumbre de establecer una peligrosa distinción: un acto podría ser *objetivamente condenable* (por el Partido, por el Kominform, etc.), aun manteniéndose *subjetivamente aceptable*. Podría uno ser subjetivamente de buena voluntad y objetivamente traidor. Esta distinción muestra una descomposición pronunciada en el pensamiento stalinista, es decir, en el idealismo voluntarista; resulta fácil ver que vuelve a la distinción "pequeño burguesa" de las buenas intenciones —con las cuales "el infierno está embaldosado", etc.— y de sus consecuencias reales. De hecho, el alcance general de la acción encarada y su singular significación son caracteres igualmente *objetivos* (ya que son descifrables en la objetividad) y uno y otro comprometen la subjetividad —ya que son su objetivación—, sea en el movimiento total que la descubre tal y como es *según el punto de vista de la totalización*, sea en una síntesis particular. Por lo demás, un acto aún tiene otros niveles de verdad; y esos niveles no representan a una oscura jerarquía, sino a

dar cuenta de la historia, es decir, de la *creatividad* humana, el proyecto como mediación entre dos momentos de la objetividad. Hay que elegir. En efecto, o se reduce todo a la identidad (que es lo mismo que sustituir el materialismo dialéctico por el materialismo mecanicista), o se hace de la dialéctica una ley celeste que se imponga al universo, una fuerza metafísica que engendre el proceso histórico por sí misma (y es caer de nuevo en el idealismo hegeliano), o se devuelve al hombre singular su poder de superación por el trabajo y la acción. Esta solución sólo permite fundar *en lo real* el movimiento de totalización: la dialéctica se tiene que buscar en la relación *de los* hombres con la naturaleza, con las "condiciones de partida" y en las relaciones de los hombres entre sí. Ahí toma su fuente, como *resultante* del enfrentamiento de los proyectos. Los caracteres del proyecto humano permiten por sí solos comprender que ese resultado sea realidad nueva y provista de una significación propia, en vez de ser, simplemente, un promedio [1]. Resulta imposible desarrollar aquí estas

un complejo movimiento de contradicciones que se plantean y se superan; por ejemplo, la totalización que encara el acto en su relación con la *praxis* histórica y en la coyuntura se denuncia a sí misma como totalización abstracta e insuficiente (totalización *práctica*), en tanto que no vuelve sobre la acción para reintegrarla también bajo la forma de intento singular. La condena de los sublevados de Cronstand tal vez fuese inevitable, tal vez fuese el juicio de la historia sobre ese intento trágico. Pero al mismo tiempo, ese juicio práctico (el único real) se mantendrá como el de una historia-esclava en tanto que no comparta el libre desciframiento de la rebelión a partir de los insurgentes y de las contradicciones del momento. Este libre desciframiento, se dirá, no es práctico en absoluto, porque se han muerto ya tanto los sublevados como los jueces. Pero eso no es verdad: al aceptar el estudio en todos los niveles de la realidad, el historiador libera a la historia futura. Esta liberación no puede tener lugar, como acción visible y eficaz, más que en el marco del movimiento general de la democratización. 3º — En el mundo de la alienación, el agente histórico nunca se reconoce enteramente en su acto. Esto no significa que los historiadores no tengan que reconocerlo *en tanto* que es justamente un hombre alienado. La alienación está de alguna forma en la base y en la cúspide; y el agente nunca emprende nada que no sea negación de la alienación y vuelta a caer en un mundo alienado. Pero la alienación del resultado objetivado no es la misma que la alienación de la partida. Lo que define a la persona es el paso de la una a la otra.

[1] Al parecer el pensamiento de Engels vaciló precisamente sobre este punto. Ya se sabe el poco afortunado uso que a veces se hace de esta idea de *promedio*. Su finalidad es sin duda privar al movimiento

consideraciones que forman la otra obra contenida en la segunda parte de este volumen. Me limito, pues, aquí a hacer tres observaciones que en todo caso permitirán que esta exposición sea considerada como una problemática somera del existencialismo.

1. El dato que superamos en todo momento, por el simple hecho de vivir, no se reduce a las condiciones materiales de nuestra existencia; ya he dicho que hay que hacer entrar en él a nuestra propia infancia. Ésta, que fue a la vez una aprehensión oscura de nuestra clase, de nuestro condicionamiento social a través del grupo familiar y una superación ciega, un torpe esfuerzo para arrancarnos de ella, acaba por inscribirse en nosotros bajo la forma de *carácter*. En ese nivel se encuentran los gestos aprendidos (gestos burgueses, gestos socialistas) y las funciones contradictorias que nos oprimen y nos desgarran (por ejemplo, para Flaubert la función de niño soñador y piadoso y la de futuro cirujano, hijo de un cirujano ateo). En ese nivel están también las huellas dejadas por nuestras primeras rebeliones, nuestros desesperados intentos para superar una realidad que ahoga, y las desviaciones, las torsiones que resultan de todo ello. Superar todo eso es también conservarlo: pensaremos *con* esas desviaciones originales, actuaremos *con* esos gestos aprendidos y que queremos negar. Al proyectarnos hacia nuestro posible para escapar a las contradicciones de nuestra existencia, las develamos y se revelan en nuestra acción, aunque esta acción sea más rica que ellas y nos haga acceder a un mundo social donde otras contradicciones nuevas nos lleven a observar nuevas conductas. Así pue-

dialéctico de su carácter *a priori* de fuerza incondicionada. Pero como consecuencia la dialéctica desaparece. Es imposible concebir la aparición de procesos sistemáticos como el capital o la colonización si consideramos las resultantes de fuerzas antagonistas como promedios. Hay que comprender que los individuos no tropiezan entre sí como si fueran moléculas, sino que, sobre la base de condiciones dadas y de intereses divergentes u opuestos, cada uno comprende y supera al proyecto del otro. Por esas superaciones, y por las superaciones de las superaciones, se puede constituir un objeto social que al mismo tiempo sea *una realidad provista de sentido y algo* donde nadie pueda reconocerse totalmente, es decir, *una obra humana sin autor*. Los *promedios*, según los conciben Engels y los estadísticos, suprimen, en efecto, al autor, pero suprimen al mismo tiempo la obra y su "humanidad". Es lo que desarrollaremos en la segunda parte.

de decirse a la vez que superamos sin cesar a nuestra propia clase y que por esa misma separación se manifiesta nuestra realidad de clase. Porque la realización de lo posible termina necesariamente en la producción de un objeto o de un suceso en el mundo social; es, pues, nuestra *objetivación*, y las contradicciones originales que se reflejan en ella atestiguan nuestra *alienación*. Por esta razón se puede comprender a la vez que el capital se exprese por boca del burgués y que el burgués no deje de decir más y algo más que el capital, de hecho dice cualquier cosa; dice sus gustos alimenticios, sus preferencias artísticas, sus odios y sus amores, que en su totalidad, en tanto que tales, son irreductibles al proceso económico y se desarrollan según sus propias contradicciones. Pero la significación universal y abstracta de estas proposiciones particulares es, en efecto, el capital, y nada más que él. Es exacto que tal industrial que está de vacaciones se entrega frenéticamente a la caza o a la pesca submarina *para olvidar* sus actividades profesionales y económicas; también es exacto que esta espera apasionada del pez, o de la pieza a cobrar en la caza, tiene en él un sentido que nos puede hacer conocer el psicoanálisis, pero no por ello las condiciones materiales del acto dejan de constituirle objetivamente como "expresando al capital", y además, este acto, por sus repercusiones económicas, se integra en el proceso capitalista. También hace estadísticamente la historia en el nivel de las relaciones de producción porque contribuye a mantener las estructuras sociales existentes. Pero estas consecuencias no deben desviarnos de tomar el acto en distintos niveles, más concretos cada vez, y examinar las consecuencias que puede tener en esos niveles. Según este punto de vista, todo acto y toda palabra tienen una multiplicidad jerarquizada de significaciones. En esta pirámide, la significación inferior y más general sirve de marco a la significación superior y más concreta, pero aunque no pueda salir nunca del marco, resulta imposible deducirla de él o disolverla en él. Por ejemplo, el malthusianismo del patronato francés arrastra a ciertas capas de nuestra burguesía a mostrar una tendencia muy notable por la avaricia. Pero si en la avaricia de tal grupo, o de tal persona, sólo se viese el simple resultado del malthusianismo económico, fallaríamos a la realidad concreta, porque la avaricia nace en la infancia temprana, cuando apenas se sabe

lo que es el dinero, y por lo tanto es otra manera desafiante de vivir su propio cuerpo y su situación en el mundo; y es una relación con la muerte. Convendría estudiar los caracteres concretos *sobre la base* del movimiento económico, aunque sin desconocer su especificidad [1]. Sólo así podremos apuntar a la *totalización*.

1 A propósito de un número de *Esprit* dedicado a la medicina, Jean Marcenac reprocha a los redactores que hayan cedido a sus tendencias "personalistas" y que se hayan demorado mucho en la relación del médico con el enfermo. Añade que la realidad es "más humildemente" y más simplemente económica (*Lettres françaises* del 7 de marzo de 1957). Es éste un excelente ejemplo de las prevenciones que esterilizan a los intelectuales marxistas del Partido comunista francés. Nadie discute que el ejercicio de la medicina esté condicionado en Francia por la estructura capitalista de nuestra sociedad y por las circunstancias históricas que nos han conducido al malthusianismo; que la *rareza* del médico sea el efecto de nuestro régimen y que tenga una reacción en las relaciones con los pacientes, es evidente también: igualmente aceptaremos que en la mayor parte de los casos el enfermo sea precisamente un *cliente*, y que por otra parte exista una competencia indudable entre los profesionales que le puedan curar, y que esta relación económica, fundada a su vez en "relaciones de producción", tenga como función desnaturalizar la relación directa y en cierta forma reificarla. ¿Y qué? Estos caracteres condicionan, desnaturalizan, transforman en muchos casos la relación humana, la enmascaran, pero no pueden privarle de su originalidad. En el cuadro que acabo de describir, y bajo la influencia de los factores precitados, no es menos cierto que no estamos frente a un comerciante al por mayor en tratos con un comerciante al por menor, ni frente a un militante de la base en sus relaciones con un dirigente, sino frente a un hombre que se define, en el interior de nuestro régimen, por medio de la empresa *material* de curar. Y esta empresa tiene una doble faz; porque no hay duda, empleando el lenguaje de Marx, de que es la enfermedad la que crea al médico; y por una parte, la enfermedad es social, no sólo porque con frecuencia sea profesional, ni tampoco porque exprese por sí misma cierto nivel de vida, sino también porque la sociedad —por un estado dado de las técnicas médicas— *decide* sobre sus enfermos y sobre sus muertos; pero por otra parte, es una manifestación determinada —particularmente urgente— de la vida material, de las necesidades, de la muerte; confiere, pues, al médico que engendra un lazo específico y particularmente profundo con otros hombres que están a su vez en una situación bien definida (sufren, corren peligro, tienen necesidad de ayuda). Esta relación social y material se afirma en la práctica como una unión más íntima aún que el acto sexual; pero esta intimidad sólo se realiza por actividades y técnicas precisas y originales que comprometen entre sí a una y otra persona. Que según los casos sea radicalmente diferente (en la medicina socializada o en la medicina retribuida por el paciente) no es cosa que cambie nada, porque en los

Lo que no quiere decir que la condición material (aquí el malthusianismo francés, la corriente de inversiones que determina, la reducción del crédito, etc.) sea insuficientemente "determinante" en relación con la actitud considerada. O si se prefiere, no es necesario añadirle ningún otro *factor*, a condición de que se estudie en todos los niveles la acción recíproca de los hechos que engendra a través del proyecto humano: el malthusianismo puede ser vivido por el hijo de un "pequeño propietario" —esa categoría arcaica que conservan y sostienen nuestros malthusianos— a través de la pobreza y de la inseguridad de su familia, y como perpetua necesidad de calcular, de ahorrar céntimo a céntimo; este niño al mismo tiempo puede descubrir en su padre —que muchas veces es su propio empleado— un amor que se hace mayor cuanto más amenazada está la propiedad de éste; y en determinadas circunstancias puede sentir la lucha contra la muerte como otro aspecto de este furor de poseer. Pero esta relación inmediata con la muerte de la que escapa el padre a través de la propiedad, proviene justamente de la propiedad misma en tanto que vivida como interiorización de la exterioridad radical; los caracteres específicos de la cosa poseída, sentidos como separación de los hombres y soledad del propietario frente a su propia muerte, condicionan su voluntad de apretar sus lazos de posesión, es decir, de encontrar su supervivencia en el objeto mismo que le anuncia su desaparición. El niño puede

dos casos se trata de una *relación humana*, real y específica, y en los países capitalistas —por lo menos en muchos casos— hasta de una relación de *persona a persona* condicionada por las técnicas médicas, a las que supera hacia sus propios fines. Médico y enfermo forman una pareja unida en una empresa común: uno tiene que curar, cuidar, y el otro tiene que cuidar*se*, curar*se*; es cosa que no se hace si no hay una confianza mutua. Marx se hubiese negado a disolver esta reciprocidad en lo económico. Denunciar sus límites y las condiciones en que se desenvuelve, mostrar su posible reificación, recordar que los trabajadores manuales crean las condiciones de existencia material de los trabajadores intelectuales (y por lo tanto del médico), ¿qué es lo que cambia para la necesidad práctica de estudiar hoy, y *en las democracias burguesas* los problemas que esa pareja indisoluble, de esa relación compleja, humana, real, totalizadora? Lo que han olvidado los marxistas contemporáneos es que el hombre alienado, mistificado, reificado, etc., no deja de ser un hombre. Y cuando Marx habla de la reificación, no entiende que estemos transformados en cosas, sino que somos hombres condenados a vivir humanamente la condición de las cosas materiales.

descubrir, superar y conservar con un mismo movimiento la inquietud del propietario al borde de la ruina y del hombre presa de la muerte; realizará entre uno y otro una nueva mediación que puede ser justamente la avaricia. Esos momentos diferentes de la vida del padre o del grupo familiar tienen como fuente común las relaciones de producción alcanzadas a través del movimiento de la economía francesa; pero están vividos de manera diversa porque la misma persona (y con mayor razón el grupo) se sitúa en diversos niveles en relación con esta fuente única pero compleja (patrón, productor —muchas veces trabaja él mismo—, consumidor, etc.). En el niño esos momentos se ponen en contacto, se modifican unos a otros en la unidad de un mismo proyecto y constituyen de esta manera una realidad nueva.

Sin embargo, conviene indicar algunas precisiones. Recordemos en primer lugar que vivimos nuestra infancia como nuestro *futuro*. La infancia determina gestos y funciones con una perspectiva por venir. No se trata en absoluto de un renacimiento mecánico de montajes: como los gestos y las funciones son inseparables del proyecto que los transforma, son relaciones independientes de los términos que unen y que tenemos que encontrar en todos los momentos de la empresa humana. Superados y mantenidos, constituyen lo que voy a llamar la coloración interna del proyecto; distingo así tanto las motivaciones como las especificaciones: la motivación de la empresa no forma más que uno con la empresa misma; la especificación y el proyecto sólo son una y la misma realidad; y en fin, el proyecto nunca tiene *contenido*, ya que sus contenidos le están unidos y le son trascendentes a la vez. Pero su *coloración*, es decir, subjetivamente su gusto, objetivamente su *estilo*, no es otra cosa que la superación de nuestras desviaciones originales. Esta superación no es un movimiento instantáneo, sino un largo trabajo. Cada momento de este trabajo es a la vez superación y, en la medida en que se plantea para sí, la pura y simple subsistencia de esas desviaciones en un nivel dado de integración: por esa razón una vida se desarrolla en espirales; pasa siempre por los mismos puntos pero a distintos niveles de integración y de complejidad. Flaubert niño se siente frustrado por su hermano mayor en cuanto al afecto parteno; Achille se parece a Flaubert padre; para gustar a éste, habría

que imitar a Achille; el niño se niega manifestando enojos y resentimientos. En el colegio, Gustave encuentra la misma situación: para gustar al médico-jefe que fue un alumno brillante, Achille, nueve años antes, conquistó los primeros puestos. Si su hermano menor desea forzar la estimación de su padre, tiene que obtener en los mismos deberes las mismas notas que su hermano mayor; se niega a ello sin siquiera formular su negativa, lo que significa que le frena en su trabajo una resistencia sin nombre; será un alumno *bastante bueno,* lo que para los Flaubert era una deshonra. Esta segunda situación no es otra que la primera, *reducida* por este nuevo factor que es el colegio. Los contactos de Gustave con sus condiscípulos no son condiciones *dominantes*: tan grave es para él el problema familiar que no se ocupa de ellos; si se humilla ante el éxito de algunos de sus condiscípulos, *sólo* es porque sus éxitos confirman la superioridad de Achille (primer premio en todas las clases). El tercer momento (Flaubert acepta estudiar Derecho; para estar seguro de ser diferente de Achille, decide serle inferior. Odiará su futura carrera, prueba de su inferioridad; se lanzará a la sobrecompensación idealista y, para terminar, como tenía que hacerse procurador, su escape será sus crisis "histeriformes") es un enriquecimiento y un estrechamiento de las condiciones iniciales. Aislada, cada fase parece una repetición; por el contrario, el movimiento que va desde la infancia hasta las crisis nerviosas es una superación perpetua de estos datos; en efecto, había de llegar al compromiso literario de Gustave Flaubert [1]. Pero *al mismo tiempo* que éstas son *pasado-superado,* aparecen, a través de toda la operación, como *pasado-superador,* es decir, como porvenir. *Nuestros roles* * *siempre son futuros*: todos aparecen como tareas que se tienen que cumplir, como trampas que evitar, como poderes que ejercer, etc. Pueda ser que —como lo pretenden algunos sociólogos norteamericanos— la paternidad sea un rol. También puede ocurrir que *tal* joven marido quiera volverse

[1] Puede adivinarse que los problemas reales de Flaubert eran más complejos. He "esquematizado" exageradamente con la única intención de mostrar esta permanencia en la alteración permanente.

* Sartre se refiere evidentemente a los *roles* de la sociología norteamericana. El término se usa en la actualidad en la terminología sociológica castellana y me parece oportuno introducirla aquí, a pesar de la prescripción del Diccionario de la Academia. *N. del T.*

padre para identificarse con su propio padre o sustituirle, o, por el contrario, para librarse de él, asumiendo su "actitud"; de todas formas, esta relación pasada (o en todo caso profundamente vivida en el pasado) con sus padres no se manifiesta en él como la línea de escape de una nueva empresa; la paternidad le abre la vida hasta la muerte. Si es un rol, es un rol que se inventa, que no se deja de aprender en circunstancias siempre nuevas y que casi no se sabe hasta el momento de la muerte. Complejos, estilo de vida y revelación del pasado-superador como porvenir a crearse no son sino una y la misma realidad: es el proyecto como *vida orientada,* como afirmación del hombre por la acción, y es al mismo tiempo esa bruma de irracionalidad no localizable que se refleja del futuro en nuestros recuerdos de infancia y de nuestra infancia en nuestras elecciones razonables de hombres maduros [1].

La otra observación que debe hacerse se refiere a la totalización como movimiento de la Historia y como esfuerzo teórico y práctico para "situar" un suceso, un grupo o un hombre. He hecho observar más arriba que un mismo acto podía ser apreciado en niveles cada vez más concretos y que por consiguiente se expresaba con una serie de significados muy distintos. Sobre todo no habría que concluir, como hacen algunos filósofos, que esas significaciones se mantienen independientes, separadas, por así decir, por distancias infranqueables. Claro está que el marxista en general no cae en este defecto: muestra cómo las significaciones de las superestructuras se engendran a partir de las infraestructuras. Puede ir más lejos y mostrar —al mismo tiempo que su autonomía— la función simbólica de algunas prácticas o de algunas creencias superestructurales. Pero eso no puede bastar para la *totalización,* como proceso de descubrimiento dialéctico. Las significaciones superpuestas están aisladas y enumeradas por el análisis. Por el contrario, el movimiento que los ha unido *en la vida* es sintético. El condicionamiento sigue siendo el mismo, así es que no quedan cambiados ni la importancia de los factores ni su orden; pero se perderá de vista la realidad humana si no se consideran las significaciones como objetos sintéticos, pluridimensionales, indisolubles, que ocupan lugares singulares en

[1] Irracionalidad *para nosotros,* no hace falta decirlo, y no *en sí.*

un espacio-tiempo de dimensiones múltiples. Aquí el error consiste en reducir el significado vivido al simple y lineal enunciado que da el lenguaje. Por el contrario, hemos visto que la rebelión individual del "ladrón de avión" es una particularización de la rebelión colectiva de los colonizados, al mismo tiempo que, por su encarnación, es un acto emancipador. Hay que comprender que esta compleja relación de la rebelión colectiva y de la obsesión individual no puede ser reducida a un lazo metafórico ni disuelta en la generalidad. La presencia concreta del objeto obsesionante, *del avión*, las preocupaciones prácticas (¿cómo subir?, ¿cuándo?, etc.) son unos irreductibles: este hombre no quería hacer una demostración política; se ocupaba de su destino individual. Pero también sabemos que lo que *hacía* (la reivindicación colectiva, el escándalo emancipador) no podía dejar de estar implícitamente contenido en lo que *creía hacer* (y que por lo demás también *hacía*, porque robó el avión, lo condujo y se mató en Francia). Resulta, pues, imposible separar esas dos significaciones o reducir una a la otra. Son las dos caras inseparables de un mismo objeto. Hay una más: la relación con la muerte, es decir, la asunción y conjuntamente el rechazo de un porvenir cerrado. Esta muerte traduce al mismo tiempo la rebelión imposible de su pueblo, es decir, su relación *actual* con los colonizadores, la radicalización del odio y del rechazo, y por fin el proyecto íntimo de este hombre; su elección de una libertad ostentosa y breve, de una libertad para morir. Estos aspectos diferentes de relación con la muerte están unidos a su vez y son distintos unos de los otros. Suponen nuevas dimensiones para el acto; al mismo tiempo reflejan la relación con los colonizadores y la relación obsesiva con el objeto, es decir, las dimensiones precedentemente mostradas, y se reflejan en ellas; es decir, que esas determinaciones contienen y recogen en sí mismas la rebelión por medio de la muerte y la libertad para morir [1]. Como es natural, nos falta toda otra información, ignoramos de una manera precisa qué infancia, qué experiencia, qué condiciones materiales caracterizan al hombre y colorean el proyecto. No hay duda, sin embargo, de

[1] Que no se vaya a hablar de *simbolización*. Es una cosa muy distinta: que vea el avión, y *es* la muerte; que piense en la muerte, y para él *es este* avión.

que cada una de estas determinaciones habría de aportar su propia riqueza, habría de contener en ella a las otras (la infancia, cualquiera que haya podido ser, no ha sido el aprendizaje de esta condición desesperada, de este porvenir sin porvenir, etc. Tan estrecho es el lazo entre la muerte y la infancia, tan frecuente es en todos, que podemos preguntarnos si no ha habido a partir de los primeros años un proyecto de testimoniar-para-morir, etc.), y con una luz especial, nos mostraría a su propia existencia en las otras significaciones como una presencia aplastada, como el lazo irracional de determinados signos, etc. Y la materialidad misma de la vida, ¿puede creerse que está también como condición fundamental y como significación objetiva de todas esas significaciones? El novelista unas veces nos mostrará una de esas dimensiones y otras como pensamientos que se alternan en el "espíritu" de su héroe. Mentirá: no se trata (por lo menos necesariamente) de pensamientos, y todos están dados juntos, el hombre está encerrado *dentro*, no ha dejado de estar unido a *todas* esas paredes que le rodean ni de saber que está emparedado. Todas estas paredes forman *una sola cárcel*, y esta cárcel es *una sola vida, un solo acto*; toda significación se transforma sin cesar, y su transformación repercute en las demás. Lo que tiene que descubrir entonces la totalización es la *unidad* pluridimensional del acto; esta unidad, condición de la interpretación recíproca y de la relativa autonomía de las significaciones, corre el riesgo de que la simplifiquen nuestras viejas costumbres de pensar; la forma actual del lenguaje es poco propicia para restituirla. Sin embargo, tenemos que tratar de hacer que la unidad compleja y polivalente de esas facetas sea ley dialéctica de sus correspondencias (es decir, de los lazos de cada una con cada una y de cada una con todas), con esos malos medios y con esas malas costumbres. El conocimiento dialéctico del hombre, después de Hegel y de Marx, exige una nueva racionalidad. Al no querer construir esta racionalidad con la experiencia, denuncio que hoy en día no se dice ni se escribe, sobre nosotros y sobre nuestros semejantes, ni en el Este ni en el Oeste, ni siquiera una frase, ni siquiera una palabra, que no sea un grosero error [1].

[1] Entonces, se me objetará, ¿nunca se ha dicho nada que sea cierto? Por el contrario: mientras el pensamiento mantiene su movimiento,

2. El proyecto tiene que atravesar necesariamente el campo de las posibilidades instrumentales [1]. Los caracteres particulares de los instrumentos lo transforman más o menos profundamente; condicionan la objetivación. Ahora bien, el instrumento mismo —sea el que fuere— es el producto de un desarrollo determinado de las técnicas, y si lo analizamos hasta el fondo, de las fuerzas productoras. Ya que nuestro tema es filosófico, tomaré mis ejemplos del terreno de la cultura. Hay que comprender que un proyecto ideológico, cualquiera sea su apariencia, tiene como fin profundo cambiar la situación de base por una toma de conciencia de sus contradicciones. Nace de un conflicto singular que expresa la universalidad de la clase y de la condición, trata de superarlo para descubrirlo, de cambiarlo para manifestarlo a todos, de manifestarlo para resolverlo. Pero entre la simple acción de descubrir y la manifestación pública se interpone el campo restringido y definido de los instrumentos culturales, y del lenguaje: el desarrollo de las fuerzas productoras condiciona el saber científico, que le condiciona a su vez; las relaciones de producción a través de ese saber dibujan los lineamientos de una filosofía, la historia concreta y vivida da nacimiento a unos sistemas de ideas particulares que, en el cuadro de esta filosofía, traducen las actitudes reales y prácticas de grupos sociales definidos [2]. Estas

todo es verdad o momento de la verdad; hasta los errores contienen conocimientos reales: la filosofía de Condillac en su siglo, en la corriente que llevaba a la burguesía hacia la revolución y el liberalismo, era mucho más verdadera —como factor real de la evolución histórica— de lo que puede serlo hoy la filosofía de Jaspers. Lo falso es la muerte; nuestras ideas presentes son falsas porque están muertas antes que nosotros: algunas huelen a carroña y otras son pequeños esqueletos de lo más limpios: valen lo mismo.

1 De hecho, los "campos sociales" son numerosos, y además variables según la sociedad considerada. No tengo el propósito de hacer un nomenclador de todo ello. Elijo uno para mostrar el proceso de la superación en los casos particulares.

2 Desanti muestra bien cómo el racionalismo matemático del siglo XVIII, sostenido por el capitalismo mercantil y el desarrollo del crédito, conduce a concebir el espacio y el tiempo como medios homólogos e infinitos. En consecuencia, Dios, que estaba inmediatamente presente en el mundo medieval, queda fuera del mundo y se convierte en el Dios escondido. Por su parte, Goldmann, en otra obra marxista, muestra cómo el jansenismo que, en lo más profundo, es una teoría de la ausencia de Dios y de lo trágico de la vida, refleja la pasión contradictoria que

palabras se cargan de significaciones nuevas; su sentido universal se restringe y se profundiza, la palabra "Naturaleza" crea en el siglo XVIII una complicidad inmediata entre los interlocutores. No se trata de una significación rigurosa y no se ha acabado de discutir aún sobre la Idea de Naturaleza en los tiempos de Diderot. Pero este motivo filosófico, este tema, todos lo comprenden. Así las categorías generales de la cultura, los sistemas particulares y el lenguaje que los expresa son ya la objetivación de una clase, el reflejo de los conflictos latentes o declarados y la manifestación particular de la alienación. El mundo está fuera; ni la cultura ni el lenguaje están en el mundo como una marca registrada por su sistema nervioso; el que está en la cultura y en el lenguaje es el individuo, es decir, el que está en una sección especial del campo de los instrumentos. Para *manifestar* lo que muestra, dispone, pues, de elementos que son a la vez demasiado ricos y muy poco numerosos. Muy poco numerosos: cada vocablo tiene consigo un significado profundo que le da la época entera; en cuanto habla el ideólogo, dice más y otra cosa de lo que quiere decir, la época le roba el pensamiento; da vueltas sin parar y al final la idea expresada es una desviación profunda, se ha dejado coger por la mistificación de las palabras. El marqués de Sade —Simone de Beauvoir lo ha mostrado— vivió la decadencia de un feudalismo del que se discutían uno tras todos los privilegios. Su famoso "sadismo" es un intento ciego de reafirmar sus derechos de guerrero por la violencia, fundándolos en la *cualidad* subjetiva de su persona. Ahora bien, este intento ya está influido por el subjetivismo burgués, los títulos objetivos de nobleza están reemplazados por una superioridad incontrolable del Yo. Su impulso de violencia queda desviado en cuanto comienza. Pero cuando quiere llegar más lejos, se encuentra frente a la Idea capital: la Idea de Naturaleza. Quiere mostrar que la ley de Naturaleza es la ley del más

trastorna a la nobleza de toga, reemplazada junto al rey por una burguesía de nueva factura y que no puede ni aceptar su caída ni rebelarse contra el monarca de quien consigue su subsistencia. Estas dos interpretaciones —que hacen pensar en el "panlogicismo" y en el "pantagricismo" de Hegel— son complementarias. Desanti muestra el campo cultural, Goldmann muestra la determinación de una parte de ese campo por una pasión humana, sentida concretamente por un grupo singular en el momento de su caída histórica.

fuerte, que los asesinatos y las torturas no hacen más que reproducir las destrucciones naturales, etc. [1]. Ahora bien, la Idea contiene un sentido que para él es desconcertante: para todo hombre de 1789, noble o burgués, la Naturaleza es buena. De pronto todo el sistema se desvía. Si el asesinato y las torturas no hacen más que imitar a la naturaleza, serán buenos los peores crímenes y malas las más bellas virtudes. En ese mismo momento queda convencido el aristócrata por las ideas revolucionarias; siente la contradicción que atrajo a partir del 87 a todos los nobles que hoy llamamos "la revolución aristocrática"; a la vez fue víctima (fue detenido por real orden y encerrado en la Bastilla durante varios años) y privilegiado. Esta contradicción que a otros les condujo a la guillotina o a la emigración, a él le transportó a la idea revolucionaria; reivindica la libertad (que para él sería libertad de matar) y la comunicación entre los hombres (cuando trata de manifestar su experiencia estrecha y profunda de la no-comunicación). Sus contradicciones, sus antiguos privilegios y su caída, le condenan, en efecto, a la soledad. Verá su experiencia de lo que Stirner llamará más adelante lo Único, robada y desviada por lo *universal,* por la *racionalidad,* por la *igualdad,* conceptos-herramientas de su época; tratará con mucho esfuerzo de pensar a través de ellos. Resultará esa ideología aberrante: la única relación de persona a persona es la que une al verdugo con su víctima; esta concepción es, *al mismo tiempo,* la búsqueda de la comunicación a través de los conflictos y de la afirmación desviada de la no-comunicación absoluta. A partir de aquí se edifica una obra monstruosa que haríamos mal en clasificar demasiado de prisa entre los últimos vestigios del pensamiento aristocrático, y que más bien aparece como una reivindicación de solitario cogida al vuelo y transformada por la ideología universalista de los revolucionarios. Este ejemplo muestra hasta qué punto el marxismo contemporáneo se equivoca al desdeñar el contenido particular de un sistema cultural y al reducirlo en el acto a la universalidad de una ideología de clase. Un sistema es un hombre alienado que quiere superar su alienación y se enreda con palabras alienadas, es una toma de conciencia que se encuentra desviada por sus

[1] Ya es una concesión: en lugar de apoyarse en la Naturaleza, un noble seguro de sus derechos hubiera hablado de la Sangre.

propios instrumentos y que la cultura transforma en *Weltanschauung* particular. Y es al mismo tiempo una lucha del pensamiento contra sus instrumentos sociales, un esfuerzo para dirigirlos, para vaciarlos de su demasiado-lleno, para hacer que sólo la expresen a ella. La consecuencia de estas contradicciones es que un sistema ideológico es un irreductible; ya que los instrumentos, cualesquiera que sean, alienan al que los utiliza y modifican el sentido de su acción, hay que considerar la idea como la objetivación del hombre concreto y como su alienación; es él mismo exteriorizándose en la materialidad del lenguaje. Conviene, pues, estudiarla en todos sus desarrollos, descubrir su significación *subjetiva* (es decir, para el que la expresa) y su intencionalidad, para comprender después sus desviaciones y pasar por fin a la realización objetiva. Entonces veremos que, como decía Lenín, la historia es "astuta", y que nosotros subestimamos sus astucias; descubriremos que la mayor parte de las obras del espíritu son objetos complejos y difícilmente clasificables, que se puede "situar" raramente en relación con una sola ideología de clase, pero que en su estructura profunda, más bien reproducen las contradicciones y las luchas de las ideologías contemporáneas; que en un sistema burgués de hoy no hay que ver la simple negación del materialismo revolucionario, sino mostrar por el contrario cómo sufre la atracción de esta filosofía, cómo está en él, cómo las atracciones y los rechazos, las influencias, las dulces fuerzas de insinuación o los conflictos violentos se prosiguen en el interior de toda idea, cómo el idealismo de un pensador occidental se define por una detención del pensamiento, por una negativa a desarrollar determinados temas que ya están presentes, en una palabra, por una especie de incompletud más bien que como un "carnaval de la subjetividad". El pensamiento de Sade no es *ni* el de un aristócrata *ni* el de un burgués: es la esperanza vivida de un noble al margen de su clase, que para expresarse sólo encontró los conceptos dominantes de la clase ascendente y que se sirvió de ellos deformándolos y deformándose a través de ellos. En particular, el universalismo revolucionario, que señala el intento de la burguesía para manifestarse como clase universal, está completamente falseado por Sade, hasta el punto de convertirse en él en un procedimiento de humor negro. Considerando lo dicho, este pensa-

miento, que está en el seno de la locura, conserva aún un vivo poder de discusión; contribuye a derrotar, por el uso que hace de ellas, a las ideas burguesas de razón analítica, de bondad natural, de progreso, de igualdad, de armonía universal. El pesimismo de Sade se une al de un trabajador manual a quien la revolución burguesa nada dio y que hacia 1794 se da cuenta de que está excluido de esta clase "universal"; y está al mismo tiempo más acá y más allá del optimismo revolucionario.

La cultura sólo es un ejemplo: la ambigüedad de la acción política y social la mayor parte de las veces resulta de contradicciones profundas existentes por una parte entre las necesidades, los móviles del acto, el proyecto inmediato, y por la otra, los aparatos colectivos del campo social, es decir, los instrumentos de la *praxis*. Marx, que estudió atentamente nuestra Revolución, dedujo de sus investigaciones un principio teórico que admitimos: las fuerzas productivas, cuando llegan a cierto grado de su desarrollo, entran en conflicto con las relaciones de producción y el período que entonces se abre es revolucionario. No hay duda, en efecto, de que el comercio y la industria no estuviesen ahogados en 1789 por las reglamentaciones y los particularismos que caracterizaban a la propiedad feudal. Así se explica, pues, determinado conflicto de clase: el de la burguesía y de la nobleza; así se determinan los cuadros generales y el movimiento fundamental de la Revolución francesa. Pero hay que darse cuenta de que la clase burguesa —aunque la industrialización sólo estuviese en sus comienzos— tenía una conciencia clara de sus exigencias y de sus poderes: era *adulta*, tenía a su disposición a todos los técnicos, todas las técnicas y todas las herramientas. Las cosas cambian totalmente cuando se quiere estudiar un momento particular de esta historia: por ejemplo, la acción de los "sans-culottes" en la Comuna de París y en la Convención. El principio es simple: el pueblo sufría terriblemente por la crisis de subsistencias, *tenía hambre y quería comer*. Ésa es la necesidad y ése es el móvil; y el proyecto básico, aún general y vago, pero inmediato, es el siguiente: actuar sobre las autoridades para obtener una rápida mejora de la situación. Esta condición básica es revolucionaria *a condición* de encontrar los instrumentos necesarios para la acción y de definir una política por el uso que se hará de esos instrumentos. Pero ocurre que

el grupo de los "sans-culottes" está formado por elementos heterogéneos, reúne a pequeños burgueses, artesanos, obreros que en su mayoría poseen sus propias herramientas. Esta fracción semiproletaria del Estado Llano (uno de nuestros historiadores, Georges Lefebvre, ha podido llamarlo "Frente popular") se mantiene unida al régimen de la propiedad privada. Sólo querría conseguir que ésta fuese una especie de deber social. Es decir, limitar una libertad de comercio que llevaba a fomentar los acaparamientos. Pero esta concepción ética de la propiedad burguesa no deja de tener ciertos equívocos: más adelante será una de las mistificaciones de la burguesía imperialista. Sin embargo, en 1793 más bien parece el resto de cierta concepción feudal y paternalista nacida con el Antiguo Régimen; las relaciones de producción, en la época feudal, encontraban su símbolo en la tesis de la monarquía absoluta; el rey posee eminentemente la tierra y Su Bien se identifica con el Bien del pueblo; los súbditos que son propietarios, lo son porque reciben de su bondad la garantía constantemente renovada de su propiedad. Los "sans-culottes" reclaman la tasación en nombre de esta idea ambigua que se mantiene en su memoria y cuyo carácter periclitado no conocen. Pero esta tasación es al mismo tiempo un recuerdo y una anticipación. Es una anticipación: los elementos más conscientes exigen del gobierno revolucionario que sacrifique todo a la edificación y a la defensa de una república democrática. La guerra conduce necesariamente al *dirigismo*; en cierto sentido esto es lo que quieren decir. Pero esta nueva reclamación se expresa a través de un significado envejecido que la desvía hacia una práctica de la monarquía detestada: tasación, "máximo", control de mercados, que eran los medios utilizados constantemente en el siglo XVIII para combatir el hambre. En el programa propuesto por el pueblo, la Montaña y los girondinos reconocen con horror las costumbres autoritarias que acaban de derribar. Es una vuelta atrás. Sus economistas declaran de una manera unánime que la total libertad de producir y de comerciar es la única que puede llevar a la abundancia. Se ha pretendido que los representantes de la burguesía defendían intereses precisos; es verdad pero no es lo esencial: la libertad encontraba sus más encarnizados defensores entre los girondinos, de quienes se nos dice que representaban sobre

todo a los armadores, a los banqueros, al comercio con el exterior; los intereses de esa alta burguesía no podían ser tocados por la tasación de los granos. Y de los que al final se dejaron forzar la mano, los de la Montaña, se pretende justamente que estaban sostenidos de una manera particular por los compradores de bienes nacionales, a los que podían limitar los beneficios con las tasas. Roland, enemigo jurado del dirigismo, no tenía ninguna propiedad. De hecho, los convencionales, gente pobre en general —intelectuales, hombres de leyes, pequeños administradores— tenían una pasión ideológica y práctica por la libertad económica. Lo que se objetivaba era el interés general de la clase burguesa, y ellos querían construir el porvenir más bien que arreglar el presente; para ellos las tres condiciones indisolubles del progreso eran la producción libre, la libre circulación y la competencia libre. Sí; eran apasionadamente *progresistas,* querían que la historia avanzase, y en efecto hacían que avanzase reduciendo la propiedad a la relación directa del poseedor con la cosa poseída.

A partir de entonces todo se vuelve complejo y difícil. ¿Cómo apreciar objetivamente el sentido del conflicto? ¿Van estos burgueses en el sentido de la Historia cuando se oponen al dirigismo más moderado? ¿Era prematura la economía de guerra autoritaria? ¿Hubiese encontrado unas resistencias insuperables? [1] ¿Era necesario, para que algunos burgueses adoptasen ciertas formas de economía dirigida, que el capitalismo desarrollarse sus contradicciones internas? ¿Y los "sans-culottes"? Ejercen su derecho fundamental al reclamar la satisfacción de sus necesidades. ¿Pero no va a llevarles hacia atrás el medio que proponen? ¿Son, como se han atrevido a decirlo los marxistas, la retaguardia de la Revolución? Verdad es que la reivindicación del "máximo", por los recuerdos que suponía, resucitaba el pasado para algunos hambrientos. Olvidando el hambre de la década del 80, gritaban: "En tiempos de los reyes, teníamos pan". Claro que otros tomaban otro sentido de la reglamentación, y entreveían a través de ella cierto socialismo. Pero ese socialismo no era más que un espejismo, porque no tenía los medios necesarios para realizarse. Además,

1 Se dirá que *las encontró.* Pero no está tan claro; la verdad es que nunca se aplicó verdaderamente.

era vago. Baboeuf, dice Marx, llegó demasiado tarde. Demasiado tarde y demasiado pronto. Por otra parte, ¿acaso no fue el pueblo, el pueblo de los "sans-culottes" el que *hizo* la Revolución? ¿No fue posible Thermidor por las disensiones crecientes entre los "sans-culottes" y la fracción dirigente de los convencionales? ¿No iba también contra la corriente el sueño de Robespierre, la nación sin ricos ni pobres, donde todo el mundo fuese propietario? La tarea, la única tarea de los convencionales era que ante todo se ocupasen de las necesidades de la lucha en el interior contra la reacción, contra los ejércitos de las potencias; realizar plenamente la Revolución burguesa y defenderla. Pero si esta Revolución se hacía *por medio del pueblo,* ¿no había que integrar en ella las reivindicaciones populares? Al principio ayudó el hambre: "Si el pan hubiese estado barato —escribe Georges Lefebvre—, la intervención brutal del pueblo, que era indispensable para asegurar la caída del Antiguo Régimen, tal vez no se hubiese producido, y el triunfo de la burguesía hubiera sido menos fácil." Pero a partir del momento en que la burguesía destrona a Luis XVI, a partir del momento en que sus representantes asumen en su nombre las responsabilidades plenas, la fuerza pública tiene que intervenir para sostener al gobierno y a las instituciones y no ya para derribarlos. ¿Y cómo conseguirlo sin dar satisfacción al pueblo? Así la situación, la supervivencia de significaciones envejecidas, el desarrollo embrionario de la industria y del proletariado, una ideología abstracta de la universalidad, son cosas que contribuyen a desviar la acción burguesa y la acción popular. Verdad es a la vez que el pueblo *llevaba* la Revolución y que su miseria tenía incidencias contrarrevolucionarias. Verdad es que su odio *político* al régimen desaparecido tendía, según las circunstancias, a ocultar sus reivindicaciones sociales o a apartarse ante ellas. Verdad es que no podía ser intentada ninguna síntesis auténtica de lo político y de lo social porque la Revolución de hecho preparaba el advenimiento de la explotación burguesa. Verdad es que la burguesía, empeñada en vencer, era auténticamente la vanguardia revolucionaria; pero también es verdad que se empeñaba al mismo tiempo en *terminar* la Revolución. Verdad es que al llevar a cabo una auténtica agitación social bajo la presión de los "rabiosos", habría generalizado la guerra civil

y entregado el país a los extranjeros. Pero también es verdad que al desalentar el ardor revolucionario del pueblo, preparaba a más o menos largo plazo la derrota y la vuelta de los Borbones. Y luego cedió: votó el "máximo"; los hombres de la Montaña consideraron ese voto como un compromiso y se excusaron públicamente: "¡Estamos en una fortaleza sitiada!" Por lo que yo sé, fue la primera vez que el mito de la fortaleza sitiada se encargase de justificar a un gobierno revolucionario que transige con sus principios por la presión de los necesitados. Pero no parece que la reglamentación diese los resultados con que se contaba; en el fondo la situación no cambió. Cuando los "sans-culottes" vuelven a la Convención el 5 de septiembre de 1793, siguen teniendo hambre, pero esta vez les vuelven a faltar los instrumentos: *no pueden* pensar que el encarecimiento de los artículos tenga unas causas generales debidas al sistema del asignado, es decir, a la negativa burguesa de financiar la guerra por medio de los impuestos. Aún se imaginan que su desgracia está provocada por los contrarrevolucionarios. Por su parte, los pequeño-burgueses de la Convención no pueden incriminar el sistema sin condenar el liberalismo económico; también ellos quedan reducidos a invocar enemigos. De aquí la extraña jornada de engaños en que Billaud-Varenne y Robespierre, aprovechando que la delegación popular ha pedido el castigo de los responsables, utilizan la oscura cólera popular, cuyos verdaderos móviles son económicos, para apoyar un terror *político*; el pueblo verá caer las cabezas pero se quedará sin pan; la burguesía dirigente, por su parte, al no poder o no querer cambiar el sistema, se diezmará a su vez, hasta Thermidor, hasta la reacción, hasta Bonaparte.

Como puede verse, es un combate en medio de las tinieblas. En cada uno de los grupos, el movimiento original queda desviado por las necesidades de la expresión y de la acción, por la limitación objetiva del campo de los instrumentos (teóricos y prácticos), por la supervivencia de significaciones periclitadas y por la ambigüedad de las nuevas significaciones (con cierta frecuencia ocurre, por lo demás, que las segundas expresan a las primeras). A partir de este momento, se nos impone una tarea: es la de reconocer la originalidad irreductible de los grupos social-políticos así formados y de definirlos

en su complejidad a través de su desarrollo incompleto y de su objetivación desviada. Habrá que evitar las significaciones idealistas; habrá que negarse al mismo tiempo a asimilar a los "sans-culottes" a un proletariado auténtico y a negar la existencia de un proletariado embrionario; habrá que negarse, salvo en los casos en que la experiencia lo imponga, a considerar a un grupo como sujeto de la Historia o a afirmar el "derecho absoluto" del burgués del 93 portador de la Revolución. En una palabra, se considerará que la Historia ya vivida muestra *resistencia* al esquematismo *a priori;* se comprenderá que aunque esta Historia esté ya hecha y sea anecdóticamente conocida, tiene que ser para nosotros el objeto de una experiencia completa; se reprochará al marxismo contemporáneo que la considere como el objeto muerto y transparente de un Saber inmutable. Se insistirá sobre la ambigüedad de los hechos ocurridos: y por ambigüedad no se entenderá, a la manera de Kierkegaard, no sé qué equívoca sinrazón, sino simplemente una contradicción que no ha llegado a su punto de madurez. Será conveniente iluminar juntamente el presente con el porvenir, la contradicción embrionaria con la contradicción explícitamente desarrollada, y dejar al presente los aspectos equívocos que le pertenecen por su desigualdad vivida.

El existencialismo tiene, pues, que afirmar la especificidad del *acontecimiento* histórico; trata de restituirle su función y sus dimensiones múltiples. Claro que los marxistas no ignoran el acontecimiento: para ellos traduce la estructura de la sociedad, la forma que ha tomado la lucha de clases, las relaciones de fuerza, el movimiento ascensional de la clase ascendente, las contradicciones que, en el seno de cada clase, oponen a los grupos particulares cuyos intereses difieren. Pero desde hace casi cien años una ocurrencia marxista muestra que dan mucha importancia a todo lo dicho: el hecho capital del siglo XVIII no habría sido la Revolución Francesa, sino la aparición de la máquina de vapor. Marx no siguió esta dirección, como lo demuestra su admirable *18 Brumario de Luis Napoleón Bonaparte*. Pero hoy el hecho —como la persona— tiende a convertirse cada vez en más simbólico. El acontecimiento tiene la obligación de verificar los análisis *a priori* de la situación; o por lo menos no contradecirles. Por eso los comunistas franceses tienen la tendencia a describir los hechos

con términos de poder y de deber-ser. He aquí cómo uno de ellos —y uno de los menores— explica la intervención soviética en Hungría: "Los obreros han podido ser engañados, han podido seguir un camino que no creían que fuese el de la contrarrevolución, pero luego esos obreros *no podían dejar de reflexionar* sobre las consecuencias de esta política... *no podían dejar de estar inquietos* al ver (etc.) ... No podían ver (sin indignación) la vuelta del regente Horthy... *Es natural* que en tales condiciones la formación del actual gobierno húngaro haya respondido a los deseos y a la esperanza de la clase obrera... de Hungría." En este texto —cuya finalidad es más política que teórica— no se nos dice lo que habían hecho los obreros húngaros, sino lo que *no podían dejar de hacer*. ¿Y por qué no podían? Pues sencillamente, porque no podían contradecir a su esencia eterna de obreros socialistas. De una manera curiosa, este marxista stalinizado toma cierto aire de inmovilismo, un obrero no es un ser real que cambia con el mundo, es una Idea platónica. De hecho, en Platón las Ideas son lo Eterno, lo Universal, lo Verdadero. El movimiento y el acontecimiento, confusos reflejos de estas formas estáticas, están fuera de la Verdad. Platón los trata de mitos. En el mundo stalinista, el acontecimiento es un mito edificante: ahí encuentran las confesiones engañosas lo que podría llamarse su base teórica; el que dice: "he cometido tal crimen, tal traición, etcétera", hace un relato mítico y estereotipado, sin ninguna preocupación por la verosimilitud, porque se le pide que presente sus pretendidos crímenes como la expresión simbólica de una esencia eterna; por ejemplo, los hechos abominables que se nos confesaban desde 1950 tenían como fin mostrar la "verdadera naturaleza" del régimen yugoslavo. Lo que más nos llama la atención es que las contradicciones y los errores de fechas que rellenaban las confesiones de Rajk nunca hayan despertado en los comunistas ni la más vaga sospecha. La materialidad del hecho no les puede interesar a esos idealistas; para ellos sólo cuenta el alcance simbólico. Con otras palabras, los marxistas stalinistas están ciegos para los acontecimientos. Cuando se reduce su sentido a lo universal, tienen que reconocer que queda un resto, pero ese resto para ellos es un simple efecto del azar. La causa ocasional de lo que no ha podido ser disuelto (fecha, desarrollo, fases, origen y carácter de los agentes, ambigüedad, equívocos, etc.) es circunstancia fortuita. De la misma manera que los individuos y las empresas, lo vivido cae del lado de lo irracional, de lo inutilizable, y el teórico lo considera como un *no-significante*.

El existencialismo reacciona afirmando la especificidad del acontecimiento histórico, que se niega a concebir como la absurda yuxtaposición de un residuo contingente y de una significación *a priori*. Se trata de volver a encontrar una dialéctica ágil y paciente que una a los movimientos en su verdad y que se niegue a considerar *a priori* que todos los conflictos vividos oponen contradictorios o hasta contrarios; para nosotros, los intereses que están en juego pueden no encontrar necesariamente una mediación que los reconcilie; la mayor parte de las veces, unos son exclusivos de los otros, pero el hecho de que no puedan ser satisfechos a la vez no prueba necesariamente que su realidad se reduzca a una pura contradicción *de ideas*. Lo robado no es lo contrario del ladrón, ni el explotado lo contrario (o lo contradictorio) del explotador; tanto explotado como explotador son hombres en lucha en un sistema cuya *rareza* es el carácter principal. Claro que el capitalista posee instrumentos de trabajo y el obrero no; eso es una contradicción pura. Pero precisamente esta contradicción no llega a dar cuenta de cada acontecimiento; está en el marco, crea la tensión permanente del medio social, el desgarramiento de la sociedad capitalista; pero esta estructura fundamental de todo acontecimiento contemporáneo (en nuestras sociedades burguesas) no alumbra a ninguno en su realidad concreta. La jornada del 10 de agosto, la del 9 de thermidor, la del mes de junio del 48, etc., no pueden ser reducidas a conceptos. La relación de los grupos fue en esas jornadas la lucha armada, desde luego, y la violencia. Pero esta lucha refleja *en sí misma* la estructura de los grupos enemigos, la insuficiencia provisional de su desarrollo, los conflictos larvados que los desequilibran *desde el interior* sin declararse netamente, las desviaciones que hacen sufrir los instrumentos presentes a la acción de cada uno, la manera de manifestar cada uno de ellos sus necesidades y sus reivindicaciones. Lefebvre ha establecido irrefutablemente que desde 1789 el miedo fue la pasión dominante del pueblo revolucionario (lo que no excluye el heroísmo, sino todo lo contrario) y que todas las

jornadas de ofensiva popular (14 de julio, 20 de junio, 10 de agosto, 3 de septiembre, etc.) son fundamentalmente jornadas *defensivas*; las secciones tomaron las Tullerías al asalto porque temían que durante la noche saliese de ellas un ejército contrarrevolucionario para matar a la gente de París. Al análisis marxista se le escapa *hoy* este simple hecho; el voluntarismo idealista de los stalinistas sólo puede concebir una acción *ofensiva*; los sentimientos negativos los pone en la clase descendente, y sólo en ella. Cuando se recuerde además que los "sans-culottes", mistificados por los instrumentos de pensamiento de que disponen, dejan que la violencia inmediata de sus necesidades materiales se transforme exclusivamente en violencia *política*, podrá hacerse del Terror una idea bastante diferente de la concepción clásica. Ahora bien, el acontecimiento no es la resultante pasiva de una acción vacilante, deformada y de una reacción igualmente incierta; no es ni siquiera la síntesis huidiza y resbalosa de incomprensiones recíprocas. Pero a través de todas las herramientas de la acción y del pensamiento que falsean a la *praxis*, cada grupo, con su conducta, descubre al otro de cierta manera; cada uno de ellos es sujeto en tanto que conduce su acción, y objeto en tanto que sufre la acción del otro; cada táctica prevé la otra táctica, la frustra más o menos y se hace frustrar a su vez. Por la razón de que cada comportamiento de un grupo mostrado supera al comportamiento del grupo adverso, se modifica por táctica en función de éste y, como consecuencia, modifica las estructuras del grupo mismo; el acontecimiento, en su plena realidad concreta, es la unidad organizada de una pluralidad de oposiciones que se superan recíprocamente. Como está perpetuamente superado por iniciativa de todos y de cada uno, surge precisamente de esas superaciones como una doble organización unificada cuyo sentido es realizar en la unidad la destrucción de cada uno de sus términos por el otro. Así constituido, reacciona sobre los hombres que lo constituyen y los aprisiona en su *aparato*; como bien se entiende, no se erige en realidad independiente y no se impone a los individuos sino por una fetichización inmediata; por ejemplo, todos los participantes en la "Jornada del 10 de agosto" saben que la toma de las Tullerías y la caída de la monarquía están en juego, y el sentido objetivo de lo que hacen se va a imponer

a ellos como una existencia real en la medida en que la resistencia del otro no les permite ver su actividad como una pura y simple objetivación de ellos mismos. A partir de aquí, y precisamente porque la fetichización tiene como resultado *realizar* fetiches, hay que considerar el acontecimiento como un sistema en movimiento que arrastra a los hombres hacia su propio aniquilamiento, el resultado rara vez es claro: en la noche del 10 de agosto el rey no está destronado, pero tampoco está en las Tullerías porque se ha puesto bajo la protección de la Asamblea. Su persona sigue siendo igualmente molesta. Las consecuencias más reales del 10 de agosto son, en primer lugar, la aparición del doble poder (clásico en las revoluciones), luego es la convocación de la Convención, que vuelve a tomar por la base el problema no resuelto por el acontecimiento; y finalmente están la insatisfacción y la inquietud crecientes del pueblo de París, que no sabe si su acción ha tenido o ha dejado de tener éxito. El efecto de este miedo será la matanza de septiembre. Entonces, lo que muchas veces confiere su eficacia histórica al acontecimiento es la *ambigüedad*. Esto basta para que afirmemos su especificidad: porque ni queremos considerarle como la simple significación irreal de encuentros y de choques moleculares, ni como su resultante específico, ni como un símbolo esquemático de movimientos más profundos, sino como la unidad movediza y provisional de grupos antagónicos que los modifica en la medida en que ellos la transforman [1]. Al ser así, tiene caracteres singulares: su fecha, su velocidad, sus estructuras, etc. El estudio de estos caracteres permite racionalizar la Historia al nivel de lo concreto.

Hay que ir más lejos y considerar en cada caso el papel del individuo en el acontecimiento histórico. Porque esta definición no está definida de una vez para todas; lo que la determina en cada circunstancia es la estructura de los grupos considerados. Así, sin eliminar la contingencia del todo, le restituimos los límites y la racionalidad. El grupo confiere su poder y su eficacia a los individuos que ha hecho, que a su vez le han hecho y cuya particularidad irreductible es una manera

1 Desde luego que el conflicto se puede manifestar más o menos claramente y que puede ser velado por la complicidad provisional de los grupos que se combaten.

de vivir la universalidad. El grupo vuelve a sí mismo a través del individuo y se vuelve a encontrar en la opacidad particular de la vida tanto como en la universalidad de su lucha. O más bien, esta opacidad adopta el rostro, el cuerpo y la voz de los jefes que se ha dado; así el acontecimiento, aunque sea un aparato colectivo, queda más o menos marcado por los signos individuales; las personas se reflejan en él en la medida en que las condiciones de lucha y las estructuras del grupo le han permitido personificarse. Lo que decimos del acontecimiento es válido para la historia total de la colectividad; ella es la que determina en cada caso y en cada nivel las relaciones del individuo con la sociedad, sus poderes y su eficacia. Y estamos de acuerdo con Plekhanov cuando dice que "los personajes influyentes pueden... modificar la fisonomía particular de los acontecimientos y algunas de sus consecuencias parciales, pero no pueden cambiar su orientación". Sólo que no es ésa la cuestión: se trata de determinar *en qué nivel* hay que colocarse para definir la realidad. "Admitamos que otro general hubiese tomado el poder y se hubiese mostrado más pacífico que Napoleón, entonces no habría hecho que toda Europa se levantase contra él, habría muerto en las Tullerías y no en Santa Elena. Y los Borbones no habrían vuelto a Francia. Para ellos, evidentemente, habría sido un resultado *opuesto* al que se produjo efectivamente. Pero en relación con la vida interior de Francia en su conjunto, se habría distinguido muy poco del resultado real. Tras haber restablecido el orden y asegurado el dominio de la burguesía, esta «buena espada» no habría tardado en pesarle... Habría empezado entonces un movimiento liberal... Tal vez Luis-Felipe habría subido al trono en 1820 o 1825... Pero el término final del momento revolucionario nunca habría sido distinto de lo que fue." Cito este texto del viejo Plekhanov, que me ha hecho reír siempre, porque no creo que los marxistas hayan progresado mucho en esta cuestión. No cabe ninguna duda de que el término final no habría sido otro que el que fue. Pero veamos las variables que se eliminan: las sangrientas batallas napoleónicas, la influencia de la ideología revolucionaria en Europa, la ocupación de Francia por los Aliados, la vuelta de los terratenientes y el Terror blanco. Económicamente, hoy está ya establecido que la Restauración fue un período de regresión para Francia: el

conflicto entre los propietarios y la burguesía nacida en el Imperio retrasó el desarrollo de las ciencias y de la industria; el despertar económico data de 1830. Puede admitirse que el impulso de la burguesía no se habría detenido con un emperador más pacífico y que Francia no habría conservado ese aspecto "Antiguo Régimen" que tanto llamaba la atención a los viajeros ingleses; en cuanto al movimiento liberal, si se hubiese producido, no se habría parecido en nada al de 1830, porque precisamente le habría faltado la base económica. Aparte de *eso*, claro que la evolución habría sido la misma. Sólo que "eso" que desdeñosamente se deja en la categoría del azar es toda la vida de los hombres; Plekhanov considera de una manera impávida la terrible sangría de las guerras napoleónicas, de la cual tanto tardó Francia en recuperarse, se mantiene indiferente en cuanto a la disminución del ritmo de la vida económica y social que supone la vuelta de los Borbones, y tanto hizo sufrir al pueblo; desdeña el profundo malestar que a partir de 1815 provocó el conflicto de la burguesía con el fanatismo religioso. De esos hombres que vivieron, sufrieron y lucharon bajo la Restauración, y que para acabar derribaron el trono, ninguno habría sido lo que fue o no habría existido si Napoleón no hubiese dado su golpe de Estado. ¿Qué habría sido de Hugo si su padre no hubiese sido general del Imperio? ¿Y Musset? ¿Y Flaubert, de quien hemos dicho que interiorizó el conflicto del escepticismo y de la fe? Si después de eso se dice que los cambios no pueden modificar el desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción a lo largo del siglo pasado, es un truismo. Pero si ese desarrollo tiene que ser el único objeto de la historia humana, entonces, simplemente, caemos en el "economismo" que queríamos evitar y el marxismo se convierte en un inhumanismo.

Cierto es que cualesquiera que sean los hombres y los acontecimientos, aquí aparecen en el marco de la *rareza*, es decir, en una sociedad que es aún incapaz de liberarse de sus necesidades, es decir, de la naturaleza, y que se define en consecuencia según sus técnicas y sus herramientas; el desgarramiento de una colectividad aplastada por sus necesidades y dominada por un mundo de producción suscita antagonismos entre los individuos que la componen; las relaciones abs-

tractas de las cosas entre sí, de la mercancía y del dinero, etc., dificultan y condicionan las relaciones directas de los hombres entre sí; así las herramientas, la circulación de las mercancías, etc., determinan el porvenir económico y social. Sin esos principios, no hay racionalidad histórica. Pero sin hombres vivos no hay historia. El objeto del existencialismo —por la carencia de los marxistas— es el hombre singular en el campo social, en su clase en medio de objetos colectivos y de los otros hombres singulares, es el individuo alienado, reificado, objetivado, tal y como lo han hecho la división del trabajo y la explotación, pero luchando contra la alienación por medio de instrumentos deformados y, a pesar de todo, ganando terreno pacientemente. Porque la totalización dialéctica tiene que contener los actos, las pasiones, el trabajo y la necesidad tanto como las categorías económicas, y tiene que colocar a la vez al agente o al acontecimiento en el conjunto histórico, definiéndolo en relación con la orientación del porvenir y determinando exactamente el sentido del presente en tanto que tal. El método marxista es progresivo porque en Marx es el resultado de largos análisis; hoy la progresión sintética es peligrosa: los marxistas perezosos se sirven de ella para constituir lo real *a priori*; los políticos, para probar que lo que ha ocurrido así tenía que ocurrir, no pueden descubrir nada con este método de pura *exposición*. La prueba está en que saben por adelantado lo que tienen que encontrar. Nuestro método es heurístico, nos enseña de nuevo porque es regresivo y progresivo a la vez. Su primer cuidado, como el del marxista, es colocar al hombre en su marco. Pedimos a la historia general que nos restituya las estructuras de la sociedad contemporánea, sus conflictos, sus contradicciones profundas y el movimiento de conjunto que éstas determinan. Así hemos visto en la partida un movimiento totalizante del momento considerado, pero, en relación con el objeto de nuestro estudio, este conocimiento se mantiene abstracto. Empieza con la producción material de la vida inmediata y termina con la sociedad civil, el Estado y la ideología. Ahora bien, en el interior de este movimiento nuestro objeto *ya figura* y está condicionado por estos factores, en la medida misma en que los condiciona. Así su acción está ya inscrita en la totalidad considerada, pero se mantiene para nosotros implícita y abstracta. Por otra parte, tenemos cierto conocimiento fragmentario de nuestro objeto: por ejemplo, ya conocemos la biografía de Robespierre en tanto que determinación de la temporalidad, es decir, como sucesión de hechos bien establecidos. Estos hechos parecen concretos porque los conocemos con detalle, pero les falta la *realidad*, porque aún no podemos unirlos al movimiento totalizador [1]. Esta objetividad no significante contiene en ella misma, sin que se la pueda captar, la época entera en que apareció, de la misma manera que la época, reconstruida por el historiador, contiene a esta objetividad. Es sabido que el marxismo contemporáneo se detiene aquí: pretende descubrir el objeto en el proceso histórico y el proceso histórico en el objeto. De hecho, sustituye a uno y otro por una serie de consideraciones abstractas que se refieren inmediatamente a los principios. El método existencialista, por el contrario, quiere mantenerse *heurístico*. No tendrá más remedio que el "vaivén": determinará progresivamente la biografía (por ejemplo) profundizando en la época, y la época profundizando en la biografía. Lejos de integrar inmediatamente una en otra, las mantendrá separadas hasta que el desarrollo recíproco se haga por sí mismo y ponga un término provisional en la búsqueda.

Trataremos de determinar *en la época* el campo de los posibles, el de los instrumentos, etc. Si, por ejemplo, se trata

[1] Saint-Just y Lebas, en cuanto llegaron a Estrasburgo, hicieron detener al acusador público Schneider, "por sus excesos". El hecho está establecido. En sí mismo, no significa nada: ¿hay que ver en él la manifestación de la austeridad republicana (de la relación de reciprocidad que, según Robespierre, mantienen el Terror y la Virtud)? Ésta es la opinión de Ollivier. ¿Hay que considerarlo como uno de los numerosos ejemplos del centralismo autoritario de la pequeña burguesía en el poder y como un esfuerzo del Comité de Salvación pública para liquidar a las autoridades locales cuando han *surgido del pueblo* y expresan demasiado decididamente el punto de vista de los "sans-culottes"? Es la interpretación de Daniel Guérin. Según se elija una u otra conclusión (es decir, uno u otro punto de vista sobre la Revolución *total*), el hecho se transforma radicalmente, Schneider se convierte en tirano o mártir, sus "excesos" aparecerán como crímenes o como pretextos. Así la realidad vivida del objeto implica que tenga toda su "profundidad", es decir, que sea *al mismo tiempo* mantenido en su irreductibilidad y que esté atravesado por una mirada que vaya a buscar a través de él todas las estructuras que le lleven a él, y finalmente a la Revolución, como un proceso de totalización.

de descubrir el sentido de la acción histórica de Robespierre, determinaremos (entre otras cosas) el sector de los instrumentos intelectuales. Se trata de formas vacías; las que aparecen en las relaciones concretas de los contemporáneos son las principales líneas de fuerza. Fuera de actos precisos de ideación, de escritura o de designación verbal, la Idea de Naturaleza no tiene ser material (y existencia aún menos) en el siglo XVIII. Sin embargo es real, porque cada individuo la tiene como otra distinta de su acto preciso de lector o de pensador, en la medida en que es también el pensamiento de miles *de otros;* así el intelectual toma su pensamiento como *suyo* y como *otro* al mismo tiempo; piensa *en* la idea, más bien que la idea está *en* su pensamiento, lo que significa que es la marca de su pertenencia a un grupo determinado (puesto que se conocen sus funciones, su ideología, etc.) e indefinido (puesto que el individuo nunca conocerá ni a todos los miembros ni siquiera el número total). Tal y como es, ese "colectivo", real y virtual a la vez —real en tanto que virtualidad—, representa un instrumento común; el individuo no puede evitar el particularizarlo proyectándose a través de él hacia su propia objetivación. Resulta, pues, indispensable definir la filosofía viva —como insuperable horizonte— y dar su sentido auténtico a los esquemas ideológicos. También resulta indispensable estudiar las actitudes intelectuales de la época (las *funciones,* por ejemplo, muchas de las cuales son también instrumentos comunes), mostrando a la vez su sentido teórico inmediato y su eficacia profunda (cada idea virtual, cada actitud intelectual aparecen como una *empresa* que se desarrolla sobre un fondo de conflictos reales y que debe servir). Pero no prejuzgaremos, como Lukacz y tantos otros, sobre esta eficacia; pediremos al estudio *comprensivo* de los esquemas y de las funciones que nos entreguen su función real, a veces múltiple, contradictoria, equívoca, sin olvidar que el origen histórico de la noción o de la actitud puede haberle conferido primero otra función que se mantiene en el interior de estas nuevas funciones como una significación envejecida. Los autores burgueses han usado, por ejemplo, el "mito del Buen Salvaje", hicieron de él un arma contra la nobleza, pero se simplificaría el sentido y la naturaleza de esta arma si se olvidase que fue inventada por la contrarreforma y empleada primero contra el servo-arbitrio

de los protestantes. En este dominio es capital no omitir un hecho que los marxistas desdeñan sistemáticamente: la *ruptura* de las generaciones. De una generación a otra, en efecto, una actitud, un esquema, pueden cerrarse, convertirse en objeto histórico, ejemplo, idea cerrada que habrá que volver a abrir o imitar del exterior. Habrá que saber *cómo* recibían la Idea de Naturaleza los contemporáneos de Robespierre (no habían contribuido a su formación, la habían tomado de Rousseau, por ejemplo, que iba a morir muy pronto; tenía un carácter sagrado por el hecho mismo de la *ruptura,* de esa distancia en la proximidad, etc.). De todas formas, la acción y la vida del Antiguo Régimen (la plutocracia es un régimen peor, que el hombre que tenemos que estudiar no puede reducirse a esos significados abstractos, a esas actitudes impersonales). Él es, por el contrario, quien les dará fuerza y vida por su manera de proyectarse a través de ella. Conviene, pues, volver sobre nuestro objeto y estudiar sus declaraciones personales (por ejemplo, los discursos de Robespierre) a través del enrejado de los instrumentos colectivos. El sentido de nuestro estudio tiene que ser aquí "diferencial", como diría Merleau-Ponty. En efecto, la *diferencia* entre los "Comunes" y la idea o la actitud concreta de la persona estudiada, su enriquecimiento, su tipo de concretización, sus desviaciones, etc., son los que *ante todo* tienen que iluminarnos sobre nuestro objeto. Esta *diferencia* constituye su singularidad; en la medida en que el individuo usa los "colectivos", lo hace (como todos los miembros de su clase o de su medio) partiendo de una interpretación muy general que permite ya llevar la regresión hasta las condiciones materiales. Pero en la medida en que sus conductas reclaman una interpretación diferencial, tendremos que formular unas hipótesis singulares en el marco abstracto de las significaciones universales. Hasta es posible que nos veamos llevados a negar el esquema convencional de interpretación y a poner el objeto en un subgrupo hasta entonces ignorado: como hemos visto, es el caso de Sade. Pero aún no estamos en esa situación: lo que quiero indicar es que abordamos el estudio del diferencial con una exigencia totalizadora. No consideramos estas variaciones como contingencias anómicas *, como azares,

* Anomia significa etimológicamente desorden o violación de la ley. Cf.: A. Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie.*

como aspectos insignificantes; por el contrario, la singularidad de la conducta o de la concepción es *ante todo* la realidad concreta como totalización vivida, no es un *rasgo* del individuo, es el individuo total, tomado en su proceso de objetivación. Toda la burguesía de 1790 se refiere a los *principios* cuando trata de construir un nuevo Estado y de darle una constitución. Pero Robespierre está en esta época completamente *en la manera* de referirse a los principios. No conozco ningún buen estudio del "pensamiento de Robespierre"; es una lástima: veríamos que en él lo universal es concreto (es abstracto en los otros constituyentes) y que se confunde con la idea de *totalidad*. La Revolución es una realidad en vías de totalización. Es falsa en cuanto se detiene, y hasta más peligrosa, si es parcial, que la aristocracia, pero será verdadera cuando haya alcanzado su pleno desarrollo. Es una totalidad que se está haciendo que se tiene que realizar un día como totalidad ya hecha. Recurrir a los principios es, pues, en él un esbozo de generación dialéctica. Como él mismo dijo, nos equivocaríamos con los instrumentos y las palabras si creyésemos (como él cree) que *deduce* las consecuencias de los principios. Los principios señalan la dirección de la totalización. Eso es Robespierre *pensante*: una dialéctica naciente que se toma por una lógica aristotélica. Pero no creemos que el pensamiento sea una determinación privilegiada. En el caso de un intelectual o de un orador político, lo abordamos en primer lugar porque en general es más fácilmente accesible: está declarado con palabras impresas. La exigencia totalizadora implica por el contrario que el individuo se vuelva a encontrar totalmente entero en *todas* sus manifestaciones. Lo que no significa en absoluto que no haya jerarquía establecida en éstas. Lo que queremos decir es que —en cualquier plano, en cualquier nivel que se le considere— el individuo siempre está entero: su comportamiento vital, su condicionamiento material se

El término fue utilizado por E. Durkheim (*De la divition du travail social*) para designar la ausencia del elemento no contractual, es decir, de aquellas reglas que deben surgir espontáneamente de la división del trabajo y que posibilitan el contrato. Más generalmente, Durkheim (*Le suicide*) entiende por anomia la debilitación de los esquemas sociales que sirven de referencia a las conductas de hombres de una sociedad. Dicha debilitación provoca formas de conducta divergentes de las que prescribe esa sociedad. *N del T.*

vuelve a encontrar como una opacidad particular, como una finitud, y al mismo tiempo como una levadura de su pensamiento más abstracto; pero recíprocamente, en el nivel de su vida inmediata, su pensamiento, contraído, implícito, existe ya como el sentido de sus conductas. El modo de vida real de Robespierre (frugalidad, economía, habitación modesta, inquilino pequeño-burgués y patriota), su manera de vestir, su tocado personal, su negativa a tutear, su "incorruptibilidad", sólo pueden dar su sentido total en cierta política que se inspire en determinadas visiones teóricas (y que las condicionará a su vez). El método heurístico debe, pues, contemplar lo "diferencial" (si se trata del estudio de una persona) en la perspectiva de la biografía [1]. Como se ve, se trata de un momento analítico y regresivo. Nada puede ser descubierto si primero no llegamos tan lejos como nos sea posible en la singularidad histórica del objeto. Creo necesario mostrar el movimiento regresivo con un ejemplo particular.

Supongamos que quiera estudiar a Flaubert, que en las literaturas se presenta como padre del realismo. Me entero de que dijo "Madame Bovary soy yo". Descubro que los más sutiles contemporáneos, y en primer lugar Baudelaire, temperamento "femenino", habían presentido esta identificación. Me entero de que, durante su viaje a Oriente, el "padre del realismo" soñaba con escribir la historia de una virgen mística, en los Países Bajos, carcomida por los sueños, y que hubiera sido el símbolo de su propio culto del arte. En fin, remontándome en su biografía, habría descubierto su dependencia, su obediencia, su "ser relativo", en una palabra, todos los caracteres que en la época se solían llamar "femeninos". Me entero por fin que más adelante sus médicos le trataron de vieja soltero-

1 Este estudio previo es *indispensable* si se quiere juzgar el papel desempeñado por Robespierre desde el 93 hasta Thermidor del 94. No basta con mostrarle llevado, empujado por el movimiento de la Revolución; hay que saber también cómo se inscribe en ella. O, si se quiere, de qué Revolución es el compendio, la condensación viva. Esta dialéctica es la sola que permitirá comprender Thermidor. Desde luego que no hay que contemplar a Robespierre como a cierto *hombre* (naturaleza, esencia cerrada) determinado por ciertos acontecimientos, sino que hay que restablecer la dialéctica abierta que va de las actitudes a los acontecimientos y viceversa, sin olvidar ninguno de los factores originales.

na nerviosa, y que se sentía vagamente halagado. No hay, sin embargo, ninguna duda de que no era invertido en ningún grado [1]. Se tratará, pues —sin dejar la obra, es decir, los significados literarios—, de preguntarse por qué el autor (es decir, aquí, la pura actividad sintética que engendra a Madame Bovary) pudo metamorfosearse en mujer, qué significación posee *en sí misma* la metamorfosis (lo que supone un estudio fenomenológico de Emma Bovary en el libro), quién es esta mujer (de quien dice Baudelaire que tiene la locura y la voluntad de un hombre), qué quiere decir, en medio del siglo XIX, la transformación del macho en hembra por medio del arte (se estudiará el contexto "Mademoiselle de Maupin", etc.) y finalmente *qué debe ser* Gustave Flaubert para que en el campo de sus posibles tuviese la posibilidad de pintarse como mujer. La contestación es independiente de toda biografía, ya que este problema podría ser planteado en términos kantianos: "¿En qué condiciones es posible la feminización de la experiencia?". Para contestar no tendremos que olvidar nunca que el estilo de un autor está ligado directamente a una concepción del mundo: la estructura de las frases, de los párrafos, el uso y el lugar del sustantivo, del verbo, etc., la constitución de los párrafos y las características del relato —para no citar más que esas particularidades— traducen unas presuposiciones secretas que se pueden determinar *diferencialmente* sin recurrir todavía a la biografía. Con todo, no llegaremos aún más que a ver *problemas*. Verdad es que las intenciones de sus contemporáneos nos van a ayudar: Baudelaire ha afirmado la identidad del sentido profundo de *La tentación de San Antonio*, obra rabiosamente "artista" de la cual decía Bouilhet: "es una diarrea de perlas", y que trata con la mayor confusión grandes temas metafísicos de la época (el destino del hombre, la vida, la muerte, Dios, la religión, la nada, etc.), y de *Madame Bovary*, obra seca (aparentemente) y objetiva. ¿Quién, pues, puede y tiene que ser Flaubert para objetivarse en su obra, a varios años de distancia, bajo la forma de un fraile místico y la de una mujer decidida y "un poco masculina"? A partir de aquí hay que pasar a la biografía, es decir, a los

1 Sus cartas a Louise Colet le revelan narcisista y onanista; pero se jacta de unas hazañas amorosas que tienen que ser ciertas, ya que se dirige a la única persona que pudo ser testigo y juez.

hechos *recogidos* por los contemporáneos y *verificados* por los historiadores. La obra plantea preguntas a la vida. Pero hay que comprender en qué sentido: la obra como objetivación de la persona es, en efecto, *más completa, más total* que la vida. Sin duda que se enraiza en ella, la aclara, pero su explicación total sólo la encuentra en ella misma. Sin embargo, todavía es demasiado pronto para que nos aparezca esta explicación. La vida está aclarada por la obra como una realidad cuya determinación total se encuentra fuera de ella, y está al mismo tiempo en las condiciones que la producen y en la creación artística que la termina y *la completa al expresarla*. Así la obra —cuando se ha escudriñado en ella— se convierte en hipótesis y método de investigación para aclarar la biografía: interroga y retiene episodios concretos como respuestas a sus preguntas [1]. Pero estas respuestas *no satisfacen*: son insuficientes y limitadas en la medida en que la objetivación en el arte es irreducible a la objetivación en las conductas cotidianas; hay un hiato entre la obra y la vida. Sin embargo, el hombre, con sus relaciones humanas, aclarado de esta manera, se nos presenta a su vez como un conjunto sintético de cuestiones. La obra ha revelado el narcisismo de Flaubert, su onanismo, su idealismo, su soledad, su dependencia, su pasividad, su femineidad. Pero estos caracteres son a su vez una serie de problemas para nosotros: nos hacen adivinar *al mismo tiempo* estructuras sociales (Flaubert es terrateniente, corta cupones de renta, etcétera) y un drama *único* de la infancia. En una palabra, estas cuestiones regresivas nos procuran un medio para interrogar a su ambiente familiar como realidad vivida y negada

1 No recuerdo que nadie se haya extrañado de que el gigante normando se proyectase en mujer en su obra. Pero tampoco recuerdo que se haya estudiado la femineidad de Flaubert (su lado truculento y gritón ha engañado; pero sólo es una engañifa, y Flaubert lo repitió cien veces). El orden, sin embargo, es visible: el *escándalo lógico* es Madame Bovary, mujer masculina y hombre feminizado, obra lírica y realista. Es un escándalo con sus contradicciones propias, que tiene que atraer la atención sobre la vida de Flaubert y sobre su femineidad vivida. Habrá que verle en sus conductas, y en primer lugar en sus conductas sexuales; ahora bien, sus cartas a Louise Colet en primer lugar son conductas, cada una de ellas es un momento de la diplomacia de Flaubert frente a esta poetisa invasora. En la correspondencia no encontraremos a *Madame Bovary* en germen pero aclararemos íntegramente la correspondencia por Madame Bovary (y, naturalmente, las otras obras).

por el niño Flaubert, a través de una doble fuente de información (testimonios objetivos sobre la familia: caracteres de clase, tipo familiar, aspecto individual; declaraciones rabiosamente subjetivas de Flaubert sobre sus parientes, su hermano, su hermana, etc.). En este nivel, hay que poder remontarse sin cesar hasta la obra y saber que contiene una verdad de la biografía que ni siquiera la correspondencia (alterada por su autor) puede contener. Pero hay que saber también que la obra *nunca* revela los secretos de la biografía; puede ser, simplemente, el esquema o el hilo conductor que permita descubrirlos en la vida misma. En este nivel, al tocar la primera infancia como manera de vivir oscuramente las condiciones generales, hacemos que aparezca, como sentido de lo vivido, la pequeña burguesía intelectual formada bajo el Imperio y su manera de vivir la evolución de la sociedad francesa. Volvemos a pasar aquí a lo puramente objetivo, es decir, a la totalización histórica: tenemos que interrogar a la historia misma, al vuelo comprimido del capitalismo familiar, a la vuelta de los terratenientes, a las contradicciones del régimen, a la miseria de un proletariado aún insuficientemente desarrollado. Pero estas interrogaciones son *constituyentes* en el sentido en que los conceptos kantianos se llaman "constitutivos": porque permiten realizar síntesis concretas donde sólo teníamos condiciones abstractas y generales: a partir de una infancia vivida oscuramente, podemos reconstruir los verdaderos caracteres de las familias pequeño-burguesas. Comparamos la de Flaubert con las de Baudelaire (de un nivel social más "elevado"), los Goncourt (pequeño-burgueses ennoblecidos a fines del siglo XVIII por simple adquisición de una tierra "noble"), Louis Bouilhet, etc.; estudiamos con este propósito las relaciones reales entre los sabios y los profesionales (el padre de Flaubert) y los industriales (el padre de su amigo Le Poittevin). En este sentido, el estudio de Flaubert niño, como universalidad vivida en la particularidad, enriquece el estudio general de la pequeña burguesía de 1830. A través de las estructuras que ordenan el grupo familiar singular, nos enriquecemos y concretamos los caracteres siempre demasiado generales de la clase considerada, alcanzamos "colectivos" desconocidos, como, por ejemplo, la compleja relación de una pequeña burguesía de funcionarios y de intelectuales con la

"élite" de los industriales y de los terratenientes; o las *raíces* de esta pequeña burguesía, su origen campesino, etc., su relación con los nobles en decadencia [1]. En este nivel vamos a encontrar la mayor contradicción que vivió este niño a su manera: la oposición entre el espíritu de análisis burgués y los mitos sintéticos de la religión. También aquí se establece un vaivén entre las singulares anécdotas que ilustran estas contradicciones difusas (porque las reúnen en uno solo y las hacen estallar) y la determinación general de las condiciones de vida que nos permite reconstituir *progresivamente* (porque ya han sido estudiadas) la existencia material de los grupos considerados. El conjunto de estas diligencias, la regresión, y el vaivén nos han revelado lo que yo llamaría la profundidad de lo vivido. Un ensayista escribía hace unos días, creyendo refutar al existencialismo: "Lo profundo no es el hombre, sino el mundo". Tenía totalmente razón y estamos de acuerdo con él sin reservas. Sólo hay que añadir que el mundo es humano, que la profundidad del hombre es el mundo, luego que la profundidad la tiene el mundo por el hombre. La exploración de esta profundidad es un descenso de lo concreto absoluto (*Madame Bovary* en manos de un lector contemporáneo de Flaubert, sea Baudelaire, la emperatriz o el procurador) a su más abstracto condicionamiento (es decir, a las condiciones materiales, al conflicto de las fuerzas productivas y a las relaciones de las fuerzas de producción en tanto que aparezcan estas condiciones en su universalidad y que se den como vividas por todos los miembros de un grupo indefinido [2], es decir, prácticamente, por sujetos *abstractos*). Podemos y debemos entrever a través de *Madame Bovary* el movimiento de la renta de las tierras, la evolución de las clases ascendentes, la lenta maduración del proletariado: todo está ahí. Pero las significaciones más concretas resultan radicalmente irreducibles a las

[1] El padre de Flaubert, hijo de un veterinario (monárquico) de pueblo y "distinguido" por la administración imperial, se casa con una muchacha emparentada con la nobleza. Está relacionado con ricos industriales y compra tierras.

[2] En realidad, en 1830 la pequeña burguesía es un grupo numéricamente definido (aunque evidentemente existan unos intermediarios inclasificables que la unen a los campesinos, a los burgueses, a los terratenientes). Pero, *metodológicamente*, este universal concreto siempre se mantendrá indeterminado porque las estadísticas son insuficientes.

significaciones más abstractas; en todas las capas, el "diferencial" significante refleja, empobreciéndolo y contrayéndolo, al diferencial de la capa superior; ilumina al diferencial de la clase inferior y sirve de rúbrica en la unificación sintética de nuestros conocimientos más abstractos. El *vaivén* contribuye a enriquecer al objeto con toda la profundidad de la Historia, y determina en la totalización histórica el lugar aún vacío del objeto.

En este nivel de nuestra búsqueda sólo hemos logrado descubrir una jerarquía de significaciones heterogéneas: *Madame Bovary*, la "femineidad" de Flaubert, la infancia en un edificio del hospital, las contradicciones de la pequeña burguesía contemporánea, la evolución de la familia, de la propiedad, etc.[1] Cada uno de ellos arroja luz sobre los otros, pero su irreductibilidad crea entre ellos una auténtica discontinuidad; cada uno sirve de marco al precedente, pero la significación envuelta es más rica que la significación envolvente. En una palabra, sólo tenemos las huellas de un movimiento dialéctico, pero no el movimiento mismo.

Entonces y sólo entonces tenemos que usar el método progresivo: se trata de encontrar el movimiento de enriquecimiento totalizador que engendra a cada momento a partir del momento anterior, el impulso que parte de las oscuridades vividas para llegar a la objetivación final, en una palabra, el *proyecto* por medio del cual Flaubert, para escapar de la pequeña burguesía, se lanzará, a través de diversos campos de posibles, hacia la objetivación alienada de sí mismo, y se constituirá ineludible e indisolublemente como autor de *Madame Bovary* y como el pequeño burgués que se negaba a ser. Este proyecto tiene *un sentido*, no es la simple negatividad, la fuga; a través del hombre está apuntando a la producción de sí mismo en el mundo como cierta totalidad objetiva. Lo que caracteriza a Flaubert no es la pura y simple elección abstracta de escribir, sino la elección de escribir de una manera determinada para manifestarse de tal manera en el mundo; en una palabra, es la significación singular —en el marco de la ideología contemporánea— que da a la literatura como negación de su condición original y como solución objetiva de sus contradicciones. Para volver a encontrar el sentido de este "arranque hacia...", nos ayudará el conocimiento de todas las capas significantes que atravesó, que desciframos como huellas suyas y que le llevaron a la objetivación final. Contamos con la serie: se trata, desde el condicionamiento material y social hasta la obra, de encontrar la *tensión* que va de la objetividad a la objetividad, de descubrir la ley de desarrollo que supera a una significación *con* la siguiente y que mantiene a ésta en aquélla. La verdad es que se trata de inventar un movimiento, de volverlo a crear; pero la hipótesis es inmediatamente verificable: sólo puede ser válido el que realice en un movimiento creador la unidad transversal de *todas* las estructuras heterogéneas.

Sin embargo, el proyecto corre el riesgo de quedar desviado —como el de Sade— por los instrumentos colectivos, y así la objetivación terminal tal vez no corresponda exactamente a la elección original. Convendría volver a tomar el análisis regresivo, estrechándolo más, estudiar el campo instrumental para determinar las posibles desviaciones, utilizar nuestros conocimientos generales sobre las técnicas contemporáneas del Saber, volver a ver el desarrollo de la vida para examinar la evolución de las elecciones y de las acciones, su coherencia o su incoherencia aparente. *San Antonio* expresa a Flaubert entero con toda la pureza y con todas las contradicciones de su proyecto original: pero *San Antonio* es un fracaso; Bouillet y Maxime du Camp lo condenan sin recurso; le imponen que "cuente una historia". Ahí está la desviación: Flaubert cuenta una anécdota, pero hace que *todo* esté en ella: el cielo y el infierno, él mismo, San Antonio, etc. La obra monstruosa y espléndida que resulta de ello, y en la que se objetiva y se aliena es *Madame Bovary*. Así la vuelta a la biografía nos muestra los hiatos, las fisuras y los accidentes al mismo tiempo que nos confirma la hipótesis (del proyecto original) al revelar la curva de la vida y su continuidad. Definiremos el método de acercamiento existencialista como un método regresivo-progresivo y analítico-sintético; al mismo tiempo es un

[1] La fortuna de Flaubert consiste exclusivamente en bienes inmuebles; este rentista de nacimiento quedará arruinado por la industria: al final de su vida, venderá sus tierras para salvar a su yerno (comercio exterior, relaciones con la industria escandinava). Entre tanto le veremos quejarse porque las rentas de sus tierras muchas veces resultan inferiores a las que le produciría el mismo capital si su padre lo hubiese invertido en la industria.

vaivén enriquecedor entre el objeto (que contiene a toda la época como significaciones jerarquizadas) y la época (que contiene al objeto en su totalización); en efecto, cuando *se ha vuelto a encontrar* el objeto en su profundidad y en su singularidad, en lugar de mantenerse exterior a la totalización (como hasta entonces estaba, cosa que los marxistas toman por su integración en la historia), entra inmediatamente en contradicción con ella; en una palabra, la simple yuxtaposición inerte de la época y del objeto deja lugar bruscamente a un conflicto vivo. Si se ha definido a Flaubert, perezosamente, como realista, y si se ha decidido que el realismo le convenía al público del Segundo Imperio (lo que permitirá que se haga una teoría brillante y perfectamente falsa sobre la evolución del realismo entre 1857 y 1957), no se podrá comprender ni este extraño monstruo que es *Madame Bovary*, ni al autor, ni al público. Es decir, que estaremos jugando con sombras una vez más. Pero si se toma el trabajo —en un estudio que sería largo y difícil— de mostrar en esta novela la objetivación de lo subjetivo y su alienación, esto es, si se toma en el sentido concreto que aún conserva en el momento en que escapa a su autor y *al mismo tiempo*, desde fuera, como un objeto que se deja desarrollar en libertad, entra bruscamente en oposición con la realidad objetiva que tendrá para la opinión, para los magistrados, para los escritores contemporáneos. Éste es el momento de volver a la época y de hacernos, por ejemplo, una pregunta muy simple: ¿había entonces una escuela realista? Sus representantes eran Courbet en pintura y Duranty en literatura. Duranty había expuesto su doctrina con frecuencia y había redactado unos manifiestos; Flaubert odiaba el realismo, y lo repitió durante toda su vida; sólo le gustaba la pureza absoluta del arte. *¿Por qué* decidió de golpe el público que el realista era Flaubert, y por qué le gustó *ese realismo*, es decir, esta admirable confesión engañosa, este lirismo disimulado, esta metafísica sobreentendida?; ¿por qué apreció como un carácter admirable de mujer (o como una despiadada descripción de la mujer) lo que en el fondo sólo era un pobre hombre disfrazado? Entonces hay que preguntarse *qué especie de realismo* reclamaba ese público, o, si se prefiere, qué especie de literatura reclamaba con este nombre y por qué la reclamaba. Este último

momento es capital. Es, sencillamente, el de la alienación. A causa del éxito que tiene en su época, Flaubert ve cómo le roban la obra, no la reconoce, le resulta extraña; de pronto pierde su propia existencia objetiva. Pero al mismo tiempo su obra alumbra a su época con una nueva luz; permite que se haga una nueva pregunta a la Historia: ¿cuál podía ser, pues, esta época para que reclamase *ese* libro y para que encontrara en él, erróneamente, su propia imagen? Estamos aquí en el verdadero momento de la acción histórica o de lo que llamaría con gusto el malentendido. Pero no es el momento de desarrollar esta cuestión. Para concluir, baste con decir que el hombre y su tiempo quedarán integrados en la totalización dialéctica cuando hayamos mostrado cómo supera la historia esta contradicción.

3. El hombre se define, pues, por su proyecto. Este ser material supera perpetuamente la condición que se le hace; descubre y determina su situación trascendiéndola para objetivarse, por el trabajo, la acción o el gesto. El proyecto no debe confundirse con la voluntad, que es una entidad abstracta, aunque pueda estar revestido por una forma voluntaria en ciertas circunstancias. Esta relación inmediata con el Otro distinto de uno mismo, más allá de los elementos dados y constituidos, esta perpetua producción de sí mismo por el trabajo y la *praxis*, es nuestra propia estructura; no es ni una necesidad ni una pasión, ni tampoco una voluntad, sino que nuestras necesidades, o nuestras pasiones, o el más abstracto de nuestros pensamientos participan de esta estructura: siempre están *fuera de ellos mismos hacia*... Esto es lo que llamamos existencia, no entendiendo por ello una sustancia estable que descansa en sí misma, sino un perpetuo desequilibrio, un arrancamiento a sí de todo el cuerpo. Como este impulso hacia la objetivación toma diversas formas según los individuos, como nos proyecta a través de un campo de posibilidades, algunas de las cuales realizamos, excluyendo a otras, también lo llamamos elección o libertad. Pero mucho se equivocarían si nos acusasen de introducir aquí lo irracional, de inventar un "comienzo primero" sin unión con el mundo o de dar al hombre una libertad-fetiche. Este reproche no podría provenir, en efecto, sino de una filosofía mecanicista: los que nos lo dirigiesen querrían *reducir* la *praxis*, la creación,

la invención de reproducir el dato elemental de nuestra vida, querrían *explicar* la obra, el acto, la actitud, por los factores que los condicionen; su deseo de explicación escondería la voluntad de asimilar lo complejo a lo simple, de negar la especificidad de las estructuras y de reducir el cambio a la identidad. Es recaer en el nivel del determinismo cientificista. Por el contrario, el método dialéctico se niega a *reducir*; hace el camino inverso: supera conservando; pero los términos de la realidad superada no pueden dar cuenta ni de la superación en sí ni de la síntesis ulterior; por el contrario, es ésta la que las ilumina y permite comprenderlas. Para nosotros la contradicción de base sólo es uno de los factores que delimitan y estructuran el campo de los posibles; si se las quiere explicar con detalle, revelar su singularidad (es decir, el aspecto singular con que se presenta *en este caso* la generalidad) y comprender cómo han sido vividas, a lo que, por el contrario hay que interrogar es a la elección. Lo que nos revela el secreto del condicionamiento del individuo es su obra o su acto. Flaubert, con su elección de escribir, nos descubre el sentido de su miedo infantil a la muerte; y no la inversa. El marxismo contemporáneo, por haber desconocido estos principios, se ha impedido comprender las significaciones y los valores. Porque tan absurdo es reducir la significación de un objeto a la pura materialidad inerte de este objeto como querer deducir el derecho del hecho. El sentido de una conducta y su valor sólo se pueden aprehender en perspectiva con el movimiento que realizan los posibles al mostrar lo dado.

El hombre, para sí mismo y para los demás, es un ser significante, ya que nunca se puede comprender ni el menor de sus gestos sin superar el presente puro y sin explicarlo con el porvenir. Además es un creador de signos en la medida en que utiliza —siempre por delante de él mismo— ciertos objetos para designar a otros objetos ausentes o futuros. Pero tanto una operación como la otra se reducen a la simple y pura superación: es lo mismo superar las condiciones presentes hacia su cambio ulterior que superar el objeto presente hacia una ausencia. El hombre construye signos porque es significante en su realidad y es significante porque es superación dialéctica de todo lo que está simplemente dado. Lo

que llamamos libertad es la irreductibilidad del orden cultural al orden natural.

Para alcanzar el sentido de una conducta humana, hay que disponer de lo que los psiquiatras y los historiadores alemanes han llamado "comprensión". Pero no se trata en este caso ni de un don particular ni de una facultad especial de intuición; este conocimiento es sencillamente el movimiento dialéctico que explica el acto por su significación terminal a partir de sus condiciones de partida. Es originalmente progresivo. Comprendo los gestos de un compañero que se dirige hacia la ventana partiendo de la situación material en que los dos nos encontramos: por ejemplo, es que hace demasiado calor. Va a "darnos aire". Esta acción no está inscrita en la temperatura, no está "puesta en movimiento" por el calor como si fuese un simple estímulo que provoca reacciones en cadena: se trata de una conducta sintética que unifica ante mis ojos el campo práctico en que estamos uno y otro al unificarse ella misma; los movimientos son nuevos, se adaptan a la situación, a los obstáculos particulares; es que los montajes aprendidos son esquemas motores *abstractos* e insuficientemente determinados, se determinan en la unidad de la empresa: hay que separar esta mesa; después la ventana tiene hojas, es de guillotina, es corrediza, o tal vez —si estamos en el extranjero— de una especie que aún no conocemos. De todas formas, para superar la sucesión de gestos y percibir la unidad que se dan, es necesario que yo mismo sienta la atmósfera recalentada, necesidad de frescor, necesidad de aire, es decir, que yo mismo sea esa superación vivida de nuestra situación material. Las puertas y las ventanas nunca han llegado a ser del todo realidades pasivas en la habitación: el trabajo de los otros les ha conferido un sentido, las ha vuelto instrumentos, posibilidades *para otro* (cualquiera). Lo que significa que ya las *comprendo* como estructuras instrumentales y como productos de una actividad dirigida. Pero el movimiento de mi compañero hace explícitas las indicaciones y las designaciones cristalizadas en esos productos; su comportamiento me revela el campo práctico como un "espacio hodológico" *, e inversamente, las indicaciones con-

* Se aplica al espacio considerado como camino de una acción y como sede de las propiedades que la determinan (Lewin). *N. del T.*

tenidas en los utensilios se convierten en el sentido cristalizado que me permite comprender la empresa. Su conducta *unifica* a la pieza y la pieza define su conducta.

De tal manera se trata de una superación enriquecedora *para nosotros dos*, que esta conducta, en lugar de iluminarse primero por la situación material, me la puede revelar: absorto en un trabajo hecho en colaboración, en una discusión, había sentido algo así como un confuso e innominado malestar; veo a la vez en el gesto de mi compañero su intención práctica y el sentido de mi malestar. El sentido de la comprensión es simultáneamente progresivo (hacia el resultado objetivo) y regresivo (me elevo hacia la condición original). Por lo demás, lo que definirá el calor como intolerable es el acto mismo: si no levantamos el dedo es que la temperatura se puede soportar. La unidad rica y compleja de la empresa nace así de la condición más pobre y se vuelve sobre ella para iluminarla. Por lo demás, mi compañero se revela por su comportamiento, aunque en otra dimensión: si se ha levantado tranquilamente, antes de empezar el trabajo o la discusión, para entreabrir la ventana, este gesto lleva a unos objetivos más generales (voluntad de mostrarse metódico, de cumplir con la función de un hombre ordenado, o amor auténtico por el orden); parecerá diferente si se levanta de repente para abrir la ventana de par en par, como si se estuviese ahogando. Y para que pueda comprender esto es necesario que mis propias conductas me informen en su movimiento proyectivo sobre mi profundidad, es decir, sobre mis objetivos más vastos y sobre las condiciones que corresponden a la elección de esos objetivos. Así la *comprensión* no es otra cosa que mi vida real, es decir, el movimiento totalizador que recoge a mi prójimo, a mí mismo y a cuanto nos rodea en la unidad sintética de una objetivación que se está haciendo.

La comprensión puede ser totalmente regresiva precisamente porque somos *pro-yecto*. Si ninguno de los dos tuvimos conciencia de la temperatura, un tercero, al entrar, seguramente dirá: "Les absorbe de tal manera la discusión que se están ahogando". Al entrar en la habitación esta persona vive el calor como una necesidad, como una voluntad de ventilar, de refrescar; en el acto la ventana cerrada ha tenido un significado para ella: no porque se fuera a abrir, sino, por el contrario, porque aún no se había abierto. La habitación cerrada y calurosa revela un acto que no ha sido hecho (y que estaba indicado como posibilidad permanente por el trabajo colocado en los utensilios presentes). Pero esta ausencia, esta objetivación del no-ser no encontrará una consistencia auténtica salvo si sirve de revelador a una empresa positiva: a través del acto factible y que no está hecho, este testigo descubrirá la pasión que hemos puesto en nuestra discusión. Y si, riéndose, nos llama "ratas de biblioteca", encontrará unas significaciones aún más generales de nuestra conducta y nos aclarará en nuestra profundidad. Como somos hombres y vivimos en el mundo de los hombres, del trabajo y de los conflictos, todos los objetos que nos rodean son signos. Indican por sí mismos su modo de empleo y apenas tapan el proyecto real de los que les han hecho tales *para nosotros* y que se dirigen a nosotros a través de ellos; pero su particular disposición en tal o cual circunstancia nos vuelve a trazar una acción singular, un proyecto, un acontecimiento. El cine ha usado tanto este procedimiento que se ha convertido en algo rutinario: muestran una cena que empieza y después cortan; unas horas después, unos vasos caídos, unas botellas vacías y unas colillas tiradas por el suelo de la habitación vacía bastan para indicar que los comensales están borrachos. Así las significaciones provienen del hombre y de su proyecto, pero se inscriben en todas partes en las cosas y en el orden de las cosas. En todo momento todo es siempre significante y las significaciones nos revelan a hombres y relaciones entre los hombres a través de las estructuras de nuestra sociedad. Pero esas significaciones sólo se nos aparecen en cuanto somos significantes nosotros mismos. Nuestra comprensión del Otro no es nunca contemplativa: lo que nos une a él es un momento de nuestra *praxis*, una manera de vivir, en lucha o en convivencia, la relación concreta y humana.

Entre estas significaciones, las hay que nos llevan a una situación vivida, a una conducta, a un suceso colectivo: si se quiere, sería éste el caso de esos vasos rotos que se encargan de contarnos en la pantalla la historia de una noche de orgía. Otras son simples indicaciones: una flecha en una pared, en un pasillo del subterráneo. Otras se refieren a "colectivos". Otras son símbolos: la realidad significada está presente en

ellas, como la nación en la bandera. Otras son declaraciones de instrumentalidad; objetos que se proponen a mí como *medios* —un paso para peatones, un refugio, etc. Otras, que se aprehenden sobre todo —aunque no siempre— a través de las conductas visibles y actuales de los hombres reales, son sencillamente fines.

Hay que rechazar decididamente el pretendido "positivismo" que impregna al marxista de hoy y que le lleva a negar la existencia de estas últimas significaciones. El supremo engaño del positivismo es que pretende abordar la experiencia social sin *a priori* cuando desde un principio ha decidido negar una de sus estructuras fundamentales y reemplazarla por su contrario. Era legítimo que las ciencias de la naturaleza se librasen del antropomorfismo que consiste en atribuir propiedades humanas a los objetos inanimados. Pero es perfectamente absurdo introducir por analogía el desprecio del antropomorfismo en la antropología: ¿Qué puede hacerse de más exacto, de más riguroso, cuando se estudia al hombre, que *reconocerle propiedades humanas*? La simple inspección del campo social hubiera debido hacernos descubrir que la relación con los fines es una estructura permanente de las empresas humanas, y que los hombres reales aprecian las acciones, las instituciones o los establecimientos económicos *según esta relación*. Hubiera debido verificarse entonces que nuestra comprensión del otro se hace necesariamente por los fines. El que mira de lejos a un hombre trabajando y que dice: "No comprendo lo que hace", será iluminado cuando pueda unificar los momentos separados de esta actividad gracias a la previsión del resultado que se quiere obtener. Aún mejor: para luchar, para frustrar al adversario, hay que disponer a la vez de varios sistemas de fines. A una finta se le dará su verdadera finalidad (que es, por ejemplo, obligar al boxeador a que suba la guardia) si se descubre y rechaza a la vez la finalidad pretendida (lanzar un directo de izquierda al arco superciliar). Los dobles, triples sistemas de fines que utilizan los otros, condicionan tan rigurosamente nuestra actividad como nuestros fines propios; un positivista que conserve en la vida práctica su daltonismo teleológico no podrá vivir mucho tiempo. Verdad es que en una sociedad que esté toda alienada, en la que "el capital aparezca cada vez más como una potencia social de la cual es

funcionario el capitalista" [1], los fines manifiestos pueden esconder la necesidad profunda de una evolución o de un mecanismo montado. Pero incluso entonces el fin como significación del proyecto vivido de un hombre o un grupo de hombres se mantiene real, en la misma medida en que, como dice Hegel, la apariencia como tal apariencia posee una realidad; convendrá, pues, tanto en este caso como en los precedentes, que se determine su función y su eficacia práctica. Mostraré más lejos cómo la estabilización de los precios en un mercado abierto a la competencia *reifica* la relación del vendedor y del comprador. Como la suerte está echada, las buenas maneras, las dudas, los regateos, son cosas ya sin interés, rechazadas; y sin embargo, cada uno de estos *gestos* está vivido por su autor como un acto; no hay duda de que esta actividad cae en el dominio de la pura representación. Pero la posibilidad permanente de que un fin sea transformado en ilusión, caracteriza al campo social y a los modos de alienación; no le quita al fin la estructura irreductible. Mejor aún, las nociones de alienación y de engaño precisamente sólo tienen sentido en la medida en que roban los fines y los descalifican. Hay, pues, dos concepciones que hay que cuidarse de confundir: la primera, de numerosos sociólogos norteamericanos y de ciertos marxistas franceses, reemplaza tontamente a los datos de la experiencia por un causalismo abstracto o por ciertas formas metafísicas o por conceptos como los de motivación, actitud o rol que sólo tienen sentido junto con una finalidad; la segunda reconoce la existencia de los fines ahí donde se encuentran y se limita a declarar que algunos de ellos pueden ser neutralizados en el seno del proceso de totalización histórica [2]. Es la

1 MARX, *Das Kapital*, III, t. I, pág. 293.

2 La contradicción que existe entre la realidad de un fin y su inexistencia objetiva aparece todos los días. Para citar sólo el ejemplo cotidiano de un combate singular, el boxeador que, engañado por la finta, levanta la guardia para protegerse los ojos persigue realmente un fin; pero para el adversario, que le quiere golpear en el estómago, es decir, en sí u objetivamente, este fin se convierte en *el medio* de poder dar su puñetazo. Al hacerse sujeto, el boxeador torpe se realiza como objeto. Su fin se convierte en cómplice del adversario. Es fin y medio a la vez. Se verá en la *Crítica de la razón dialéctica* cómo "la atomización de las multitudes" y de la recurrencia contribuyen a volver los fines contra aquellas que los presentan.

posición del marxismo real y del existencialismo. El movimiento dialéctico que va del condicionamiento objetivo a la objetivación permite, en efecto, que se comprenda que los fines de la actividad humana no son entidades misteriosas y añadidas al acto mismo; representan simplemente la superación y la conservación de lo dado en un acto que va del presente al porvenir; el fin es la objetivación misma, en tanto que constituye la ley dialéctica de una conducta humana y la unidad de sus contradicciones interiores. Y la presencia del porvenir en el seno del presente no sorprenderá si quiere considerarse que el fin se enriquece al mismo tiempo que la acción; supera a esta acción en tanto que hace de ella la unidad, pero el contenido de esta unidad nunca es más concreto ni más explícito de lo que es en el mismo instante la empresa unificada. De diciembre de 1851 al 30 de abril de 1856, *Madame Bovary* formaba la unidad real de todas las acciones de Flaubert. Pero esto no significa que la obra precisa y concreta, con todos sus capítulos y todas sus frases, figurase en 1851, aunque fuera como una enorme ausencia, en el corazón de la vida del escritor. El fin se transforma, pasa de lo abstracto a lo concreto, de lo global a lo detallado; es, en cada momento, la unidad actual de la operación, o si se prefiere, la unificación en acto de los medios: siempre *del otro lado del presente*, en el fondo sólo es *el presente mismo visto desde su otro lado*. Sin embargo en las estructuras contiene relaciones con un porvenir más alejado: el objetivo inmediato de Flaubert, que es terminar *ese* párrafo, se ilumina a sí mismo con el objetivo lejano que resume toda la operación: producir *ese* libro. Pero el resultado que se quiere alcanzar resulta más abstracto cuanto más es totalización. Flaubert escribe primero a sus amigos: "Querría escribir un libro que fuese... así... o asá...". Las frases oscuras que entonces usa tienen desde luego más sentido para el autor que para nosotros, pero no dan ni la estructura ni el contenido real de la obra. Sin embargo, no dejarán de servir de marco a todas las búsquedas posteriores, al plan, a la elección de los personajes: "El libro que tenía que ser... esto y aquello" es también *Madame Bovary*. En el caso de un escritor, el fin inmediato de su trabajo presente sólo se ilumina en relación con una jerarquía de significaciones (es decir, de fines) futuros, cada uno de los cuales sirve de marco al precedente y de contenido al siguiente. El fin se enriquece a lo largo de la empresa, desarrolla y supera sus contradicciones con la empresa misma; cuando la objetivación está terminada, la riqueza concreta del objeto producido supera infinitamente a la del fin (tomado como jerarquía unitaria de los sentidos) en cualquier momento del pasado que se considere. Pero es que, precisamente, el objeto ya no es un fin; es el producto "en persona" de un trabajo, y existe en el mundo, lo que implica una infinidad de nuevas relaciones (de sus elementos entre sí en un nuevo medio de la objetividad —de él mismo con los otros objetos culturales— de él mismo como producto cultural con los hombres). Tal como es, sin embargo, en su realidad de producto objetivo, remite necesariamente a una operación transcurrida, terminada, de la cual ha sido el fin. Y si no regresásemos perpetuamente (aunque vaga y abstractamente), durante la lectura, hasta los deseos y los fines, hasta la empresa total de Flaubert, *fetichizaríamos* ese libro (cosa que por lo demás ocurre con frecuencia), de la misma manera que una mercadería, al considerarla como una cosa que habla y no como la realidad de un hombre objetivada por su trabajo. De todas formas, para la regresión comprensiva del lector, el orden es inverso: lo concreto totalizador es el libro; la vida y la empresa, como pasado muerto que se aleja, se escalonan en series de significaciones que van de las más ricas a las más pobres, de las más concretas a las más abstractas, de las más singulares a las más generales, y que a su vez nos envían de lo subjetivo a lo objetivo.

Si nos negamos a ver el movimiento dialéctico original en el individuo y en su empresa de producir su vida, de objetivarse, habrá que renunciar a la dialéctica o hacer de ella la ley inmanente de la Historia. Se han visto esos dos extremos: a veces, en Engels, la dialéctica explota, los hombres chocan como moléculas físicas, la resultante de todas estas agitaciones contrarias es un *promedio;* pero a un resultado medio no se puede convertir por sí solo en aparato o en proceso, se registra pasivamente, no se impone, mientras que el capital "como potencia social alienada, autónoma, en tanto que objeto y en tanto que potencia del capitalismo, se *opone* a la sociedad por interposición de este objeto" (*Das Kapital,* t. III, pág. 293); para evitar el resultado medio y el fetichismo stali-

nista de las estadísticas, algunos marxistas no-comunistas han preferido disolver al hombre concreto en los objetos sintéticos, estudiar las contradicciones y los movimientos de los colectivos en tanto que tales: nada han ganado con ello, la finalidad se refugia en los conceptos que toman o que forjan, la burocracia se convierte en persona, con sus empresas, sus proyectos, etcétera, atacó a la democracia húngara (otra persona) porque no podía tolerar... y con la intención de... etc. Se escapa al determinismo cientificista para caer en el más absoluto idealismo.

La verdad es que el texto de Marx muestra que había comprendido la cuestión admirablemente: el capital, dice, se opone a la sociedad. Y sin embargo es una potencia social. La contradicción se explica por el hecho de que ha devenido *objeto*. Pero este objeto que no es "promedio social" sino, por el contrario, "realidad antisocial", no se mantiene como tal sino en la medida en que está sostenido y dirigido por la potencia real y activa *del capitalista* (el cual, a su vez, está totalmente poseído por la objetivación alienada de su propio poder, porque este poder es el objeto de otras superaciones por otros capitalistas). Estas relaciones son moleculares porque *sólo hay* individuos y relaciones singulares entre ellas (oposición, alianza, dependencia, etc.); pero no son mecánicas porque *en ningún caso* se trata de choques de simples inercias. En la unidad misma de su propia empresa, cada una supera a la otra y la incorpora a título de medio (y viceversa), cada pareja de relaciones unificadoras está a su vez superada por la empresa de un tercero. Así se constituyen en cada nivel jerarquías de fines envolventes y envueltos, los primeros de los cuales roban la significación de los últimos, y los últimos de los cuales tratan de hacer que estallen los primeros. Cada vez que la empresa de un hombre o de un grupo de hombres se convierte en objeto para otros hombres que la superan hacia sus fines y para el conjunto de la sociedad, esta empresa mantiene su finalidad como su unidad real, y para los que la hacen (más adelante veremos algunas condiciones generales de esta alienación), se vuelve objeto exterior que tiende a dominarles y a sobrevivirles. Se constituyen así sistemas, aparatos, instrumentos, que son al mismo tiempo objetos reales que poseen bases materiales de existencia y procesos que persiguen —en la sociedad y con frecuencia contra ellos— fines que ya no son de nadie, pero que, como objetivación alienadora de fines realmente perseguidos, se convierten en la unidad objetiva y totalizadora de los *objetos colectivos*. El proceso del capital no tiene este rigor y esta necesidad salvo con una perspectiva que hace de él, no una estructura social o un régimen, sino un *aparato* material cuyo despiadado movimiento es el reverso de una infinidad de *superaciones* unificadoras. Convendrá, pues, volver a considerar, en una sociedad dada, los fines vivos que corresponden al esfuerzo propio de una persona, de un grupo o de una clase y las finalidades impersonales, subproductos de nuestra actividad que extraen de ella su unidad y que acaban por ser lo esencial, por imponer sus marcos y sus leyes a todas nuestras empresas [1]. El campo social está lleno de actos sin autor, de construcciones sin constructor; si redescubrimos en el hombre su verdadera humanidad, es decir, el poder de hacer la Historia persiguiendo sus propios fines, *entonces*, en período de alienación, veremos que lo inhumano se presenta con aspecto de humano, y que los "colectivos", perspectivas de fuga a través de los hombres, retienen en sí la finalidad que caracteriza a las relaciones humanas.

Esto no significa, desde luego, que todo sea finalidad personal o impersonal. Las condiciones materiales imponen su necesidad de hecho: *el hecho es* que no hay carbón en Italia; toda la evolución industrial de este país en los siglos XIX y XX depende de este dato irreductible. Pero, como Marx ha insistido con frecuencia, los datos geográficos (u otros) sólo

1 La Peste negra hizo que se elevaran los salarios agrícolas en Inglaterra. Obtuvo, pues, lo que sólo podía obtener una acción concertada de los campesinos (que por lo demás era inconcebible en aquella época). ¿De dónde proviene esta eficacia *humana* lograda por una plaga? Es que su lugar, su extensión, sus víctimas están decididas por adelantado por el régimen: los terratenientes están resguardados en sus castillos; la multitud de campesinos es el medio soñado para la propagación del mal. La Peste sólo actúa como una *exageración* de las relaciones de clase; *elige*: ataca a los pobres y deja de lado a los ricos. Pero el resultado de esta finalidad invertida se une con el que querían alcanzar los anarquistas (cuando contaban con el malthusianismo obrero para provocar el alza de los salarios): la penuria de la mano de obra —resultado sintético y colectivo— obliga a los barones a pagar más caro. Las poblaciones tuvieron razón al personalizar esta plaga y llamarla "la Peste". Pero su unidad refleja inversamente la unidad desgarrada de la sociedad inglesa.

pueden actuar en el marco de una sociedad dada, de acuerdo a sus estructuras, a su régimen económico, a las instituciones que se ha dado. ¿Qué quiere decir esto, sino que la necesidad del hecho no puede ser alcanzada salvo a través de las construcciones humanas? La indisoluble unidad de los "aparatos" —esas monstruosas construcciones sin autor en las que el hombre se pierde y que se le escapan sin cesar—, de su funcionamiento riguroso, de su finalidad invertida (que me parece que habría que llamar *contra-finalidad*), de las necesidades puras o "naturales" y de la furiosa lucha entre los hombres alienados, esta indisoluble unidad tiene que aparecérsele a todo investigador que quiera comprender el mundo social. Esos objetos están delante de sus ojos: antes de mostrar los condicionamientos infraestructurales, tiene que imponerse el verlos como son, sin dejar ninguna de sus estructuras; porque tendrá que dar cuenta de todo, de la necesidad y de la finalidad tan extrañamente mezcladas; tendrá que deducir a la vez las contrafinalidades que nos dominan y tendrá que mostrar las empresas más o menos concertadas que las explotan o que se oponen a ellas. Tomará el dato tal y como se manifiesta, con sus fines visibles, aún antes de saber si estos fines expresan la intención de una persona real. Y con más facilidad, ya que dispone de una filosofía, de un punto de vista, de una base teórica de interpretación y de totalización, se impondrá el abordarlos con un espíritu de empirismo absoluto y los dejará desarrollarse, librar por sí mismos su sentido inmediato, con la intención de *aprender* y no de *volver a encontrar*. En ese libre desarrollo se encuentran las condiciones y el primer esbozo de una *situación* del objeto en relación con el conjunto social y su totalización, en el interior del proceso histórico [1].

1 Está hoy de moda en determinada filosofía, reservar a las instituciones (tomadas en su más amplio sentido) la función significante, y reducir al individuo (salvo en algunos casos excepcionales) o al grupo concreto a la función de *significado*. Esto es verdad en la medida en que, por ejemplo, el coronel de uniforme que va al cuartel está *significado* en su función y en su grado por el uniforme y sus atributos distintivos. De hecho percibo el signo antes que el hombre, veo *un* coronel que cruza la calle. Esto es también verdad en la medida en que el coronel entra *en su rol* y se entrega ante sus subordinados a las danzas y a las mímicas que significan la autoridad. Las danzas y las mímicas son

aprendidas; son significaciones que no produce él, sino que se limita a reconstituir. Estas consideraciones se pueden extender a las ropas civiles, a su presentación. El traje hecho que se compra en las Galeries Lafayette es una significación por sí mismo. Y como bien se entiende, lo que significa es la época, la condición social, la nacionalidad, la edad del que lo lleva. Pero nunca tenemos que olvidar —o renunciamos a toda comprensión dialéctica de lo social— que lo inverso es igualmente verdad: la mayor parte de esas significaciones objetivas que parece que existen solas y que se presentan en hombres particulares, también las han creado los hombres. Y los que las revisten y las presentan a los demás, no pueden parecer significados *sino haciéndose significantes*, es decir, tratando de objetivarse *a través* de las actitudes y de los roles que les impone la sociedad. También aquí los hombres *hacen la Historia* sobre la base de condiciones anteriores. Todas las significaciones los vuelve a tomar y los supera el individuo dirigiéndose hacia la inscripción en las cosas de su propio significado *total*; el coronel sólo se hace coronel significado para significarse él mismo (es decir, una totalidad que estima más compleja); el conflicto Hegel-Kierkegaard encuentra su solución en el hecho de que el hombre no es ni significado ni significante, sino, *a la vez* (como el absoluto-sujeto de Hegel pero con otro sentido), significado-significante y significante-significado.

CONCLUSIÓN

A partir de Kierkegaard cierto número de ideólogos, en su esfuerzo para distinguir el ser del saber, han sido llevados a describir mejor lo que podríamos llamar la "región ontológica" de las existencias. Sin prejuzgar sobre los datos de la psicología animal y sobre la psico-biología, está claro que la presencia-en-el-mundo *descrita por estos ideólogos caracteriza a un sector —o tal vez al conjunto— del mundo animal. Pero, en este universo vivo, el hombre ocupa* para nosotros *un lugar privilegiado. Primero, porque puede ser histórico*[1]*, es decir, porque se puede definir sin cesar por su propia* praxis *a través de los cambios sufridos o provocados y su interiorización, luego la superación misma de las relaciones interiorizadas. Después porque se caracteriza como* el existente que somos. *En este caso el interrogador se encontrará con que es precisamente el interrogado, o si se quiere, que la realidad humana es el existente cuyo ser está cuestionado en su ser. Desde luego que este "ser-cuestionado" tiene que tomarse como una determinación de la* praxis *y que la discusión teórica no interviene más que a título de momento abstracto del proceso total. Por lo demás, el conocimiento mismo es forzosamente práctico: cambia lo conocido. No en el sentido del racionalismo clásico, sino como la experiencia, en microfísica, transforma necesariamente su objeto.*

El existencialismo, al reservarse el estudio, en el sector

[1] No habría que definir al hombre por su historicidad —puesto que hay sociedades sin historia—, sino por la permanente posibilidad de vivir *históricamente* las rupturas que conmueven a veces a las sociedades de repetición. Esta definición es necesariamente *a posteriori*, es decir, que nace en el seno de una sociedad histórica y que es en sí misma el resultado de transformaciones sociales. Pero vuelve a aplicarse a sociedades sin historia de la misma manera que la historia vuelve sobre éstas para transformarlas, primero exteriormente y luego en y por la interiorización de la exterioridad.

ontológico, de este existente privilegiado (privilegiado para nosotros) *que es el hombre, desde luego que plantea la cuestión de sus relaciones fundamentales con el conjunto de las disciplinas que se reúnen con el nombre de* antropología. *Y —aunque su campo de aplicación teóricamente sea más amplio— es la antropología misma en tanto que trata de darse un fundamento. Notemos, en efecto, que el problema es el mismo que Husserl definía a propósito de las ciencias en general: la mecánica clásica, por ejemplo,* utiliza *el espacio y el tiempo como medios homogeneos y continuos, pero no* se interroga *ni sobre el espacio, ni sobre el tiempo, ni sobre el movimiento. De la misma manera, las ciencias del hombre* no se interrogan *sobre el hombre: estudian el desarrollo y las relaciones de los hechos humanos y el hombre aparece como un medio significante (determinable por significaciones) en el cual se constituyen hechos particulares (estructuras de una sociedad, de un grupo, evolución de las instituciones, etc.). Así, aun cuando supusiéramos que la experiencia nos habría dado la colección completa de los hechos concernientes a un grupo cualquiera y que las disciplinas antropológicas habrían unido estos hechos con relaciones objetivas y rigurosamente definidas, la "realidad humana" no nos sería más accesible en tanto que tal que el espacio de la geometría o de la mecánica, por la razón fundamental de que la investigación no trata de mostrarla, sino de constituir leyes y de sacar a la luz del día relaciones funcionales o procesos.*

Pero en la medida en que la antropología se da cuenta, en un momento determinado de su desarrollo, de que niega al hombre (por la negativa sistemática del antropormorfismo), o de que le presupone (como hace la etnología en cada instante), reclama implícitamente saber cuál es el ser *de la realidad humana. Entre un etnólogo o un sociólogo —para los cuales la historia muchas veces no es más que el movimiento que perturba a las líneas— y un historiador —para el cual la permanencia de las estructuras es cambio perpetuo— el origen de la diferencia esencial y de la oposición consiste en una contradicción más profunda que concierne al sentido de la realidad humana antes que en la diversidad de métodos*[1]. *Si la*

1 En una antropología racional, podrían ser coordinadas e integradas.

antropología debe ser un todo organizado, debe superar esta contradicción —cuyo origen no reside en un Saber *sino en la realidad misma— y constituirse por sí misma en antropología estructural* e histórica.

Esta tarea de integración sería fácil si pudiese sacarse a la luz del día algo así como una esencia humana, *es decir, un conjunto fijo de determinaciones a partir de las cuales pudiera asignarse un lugar definitivo a los objetos estudiados. Pero —el acuerdo está hecho sobre este punto entre la mayor parte de los investigadores— la diversidad de los grupos —considerados desde el punto de vista sincrónico— y la evolución diacrónica de las sociedades impiden que se funde la antropología sobre un saber conceptual. Sería imposible encontrar una naturaleza humana común a los muria —por ejemplo— y al hombre histórico de nuestras sociedades contemporáneas. Pero inversamente, se establece o puede establecerse una comunicación real y, en ciertas ocasiones, una comprensión recíproca entre existentes tan distintos (por ejemplo, entre el etnólogo y los jóvenes muria que hablan de su* gothul). *Para tener en cuenta esos dos caracteres opuestos (no hay* naturaleza *común, la comunicación siempre es posible), el movimiento de la antropología suscita de nuevo, y con una nueva forma, "la ideología" de la existencia.*

Ésta considera, en efecto, que la realidad humana, en la medida en que se hace, *escapa al saber directo. Las determinaciones de la persona sólo aparecen en una sociedad que se constituye sin cesar asignando a cada uno de sus miembros un trabajo, una relación con el producto de su trabajo y relaciones de producción con los otros miembros, todo ello en un incesante movimiento de totalización. Pero esas determinaciones están sostenidas, interiorizadas y vividas (en la aceptación o en el rechazo) por un* proyecto personal *que tiene dos caracteres fundamentales: en ningún caso se puede definir con conceptos; en tanto que proyecto* humano *siempre es* comprensible *(de derecho si no de hecho).* Hacer explícita *esta comprensión no conduce de ninguna manera a encontrar las nociones abstractas cuya combinación podría restituirla al Saber conceptual, sino a reproducir uno mismo el movimiento dialéctico que parte de los datos experimentados y se eleva a la actividad significante. Esta comprensión, que no se distingue*

de la praxis, *es al mismo tiempo la existencia inmediata (puesto que se produce como el movimiento de la acción) y el fundamento de un conocimiento indirecto de la existencia (puesto que comprende la ex-istencia del otro).*

Hay que entender por conocimiento indirecto el resultado de la reflexión sobre la existencia. Este conocimiento es indirecto en el sentido de que está presupuesto por todos los conceptos de la antropología, cualesquiera que sean, sin que él mismo sea el objeto de conceptos. Cualquiera que sea la disciplina considerada, resultarían incomprensibles *sus más elementales nociones sin la* inmediata comprensión *del* proyecto *que los subtienda de la negatividad como base del proyecto, de la trascendencia como existencia fuera-de-sí en relación con el Otro-distinto-de-sí y el Otro-distinto-del-hombre, de la superación como mediación entre el dato experimentado y la significación práctica, de la* necesidad *en fin como estar-fuera-de-sí-en-el-mundo de un organismo práctico* [1]. *Se trata en vano de ocultarla con un positivismo mecanicista, con un "gestaltismo" cosista: se mantiene y sostiene el discurso. La dialéctica misma —que no podría ser objeto de conceptos, porque los engendra su movimiento y los disuelve a todos— no aparece, como Historia o como Razón histórica sino con el fundamento de la existencia, porque es por sí misma el desarrollo de la* praxis *y la* praxis *es en sí misma inconcebible sin la* necesidad, *la* trascendencia *y el* proyecto. *La utilización de estos vocablos para señalar la existencia en las estructuras de su descubrimiento nos indica que es susceptible de* denotación. *Pero la relación del signo o de lo significado no puede ser concebida, aquí, con la forma de una significación empírica: el movimiento significante —en tanto que el lenguaje es al mismo tiempo una actitud inmediata de cada cual en relación con todos y un producto humano— es proyecto. Lo que significa que el proyecto existencial estará en la plabra que lo denote, no como lo significado —que en principio, está fuera— sino como su fundamento original y su estructura. Y la palabra* lenguaje *sin duda tiene un significado conceptual: una parte del lenguaje puede indicar el todo conceptualmente. Pero el lenguaje no está en la palabra como la realidad que funda todo nombramiento; es más bien lo contrario y toda palabra es todo el lenguaje. La palabra "proyecto" indica originalmente cierta actitud humana (se "hacen" proyectos) que supone como su fundamento el pro-yecto, estructura existencial; y esta palabra, en tanto que palabra, sólo es posible como efectuación particular de la realidad humana en tanto que ella es pro-yecto. En este sentido manifiesta por sí misma el proyecto del que emana sólo de la manera como la mercancía retiene en sí y nos envía el trabajo humano que la ha producido* [1].

Sin embargo, se trata aquí de un proceso perfectamente racional: en efecto, la palabra, aunque indique regresivamente su acto, remite a la comprensión fundamental de la realidad humana en todos y en cada uno; y esta comprensión, siempre actual, está dada en toda praxis *(individual o colectiva) aunque en una forma no sistemática. De tal manera, las palabras —incluso las que no tratan de remitir regresivamente al acto dialéctico fundamental— contienen una indicación regresiva que remite a la comprensión de este acto. Y los que tratan de mostrar explícitamente las estructuras existenciales, se limitan a denotar regresivamente el acto reflexivo en tanto que es una estructura de la existencia y una operación práctica que la existencia efectúa sobre sí misma. El irracionalismo original del intento kierkegaardiano desaparece enteramente para dejar lugar al anti-intelectualismo. El concepto, en efecto, apunta al objeto (ya esté este objeto fuera del hombre o en él), y precisamente por esta razón es* Saber *intelectual* [2]. *En el lenguaje, dicho de otra manera, el hombre se designa en tanto que es el objeto del hombre. Pero en el esfuerzo para volver a la fuente de todo signo y por consiguiente de toda objetividad, el lenguaje se vuelve sobre sí mismo para indicar los momen-*

1 No se trata de negar la prioridad fundamental de la necesidad; lo citamos al final, por el contrario, para señalar cómo resume en sí todas las estructuras existenciales. La necesidad es en su pleno desarrollo trascendencia y negatividad (negación de negación en tanto que se produce como carencia que intenta negarse), luego *superación-hacia* (proyecto rudimentario).

1 Y esto tiene que ser primero —en nuestra sociedad— bajo la forma de fetichización de la palabra.

2 El error sería creer aquí que la comprensión remite a lo *subjetivo*. Porque *subjetivo* y *objetivo* son dos caracteres opuestos y complementarios del hombre *en tanto que objeto de saber*. De hecho, se trata de la acción misma, *en tanto que es acción*, es decir, distinta por principio de los resultados (objetivos y subjetivos) que engendra.

tos de una comprensión que esté perpetuamente en acto, ya que no es otra cosa que la existencia misma. Al dar nombres a esos momentos, no se los transforma en Saber *—ya que éste concierne a lo interno y a lo que más abajo llamaremos lo práctico-inerte—, sino que se jalona la actualización comprensiva con indicaciones que remiten simultáneamente a la práctica reflexiva y al contenido de la reflexión comprensiva. Necesidad, negatividad, superación, proyecto, trascendencia, forman en efecto una totalidad sintética en la que cada uno de los momentos indicados contiene a todos los otros. La operación reflexiva —en tanto que acto singular y fechado— puede ser así repetida indefinidamente. Y de esta manera también, la dialéctica se engendra indefinidamente entera en cada proceso dialéctico, ya sea individual, ya colectivo.*

Pero no tendría esta operación reflexiva ninguna necesidad de ser repetida y se transformaría en un saber formal si su contenido pudiera existir por sí mismo y separarse de las acciones concretas, históricas y rigurosamente definidas por la situación. La verdadera función de las "ideologías de la existencia" no es describir una abstracta "realidad humana" que nunca ha existido, sino recordar sin cesar a la antropología la dimensión existencial de los procesos estudiados. La antropología sólo estudia objetos. Ahora bien, el hombre es el ser por el cual el devenir-objeto le viene al hombre. La antropología no merecerá su nombre si reemplaza el estudio de los objetos humanos por el de los diferentes procesos del devenir-objeto. Su función es la de fundar su saber *en el* no-saber *racional y comprensivo, es decir, que la totalización histórica sólo será posible si la antropología* se *comprende en lugar de ignorarse. Comprenderse, comprender al otro, existir, actuar: un solo y el mismo movimiento que funda el conocimiento directo y conceptual sobre el conocimiento indirecto y comprensivo, aunque sin abandonar lo concreto nunca, es decir, la historia, o más exactamente,* que comprende lo que sabe. *Esta disolución perpetua de la intelección en la comprensión e, inversamente, el perpetuo descenso que introduce a la comprensión en la intelección como dimensión de* no-saber racional *en el seno del saber, es la ambigüedad de una disciplina en la cual el interrogador, la pregunta y el interrogado son sólo uno.*

Estas consideraciones permiten comprender por qué podemos declararnos a la vez completamente de acuerdo con la filosofía marxista y mantener provisionalmente la autonomía de la ideología existencial. No hay duda, en efecto, de que el marxismo aparece hoy como la única antropología posible que deba ser a la vez histórica y estructural. Al mismo tiempo es la única que toma al hombre en su totalidad, es decir, a partir de la materialidad de su condición. Nadie puede proponer otro punto de partida porque sería ofrecer otro hombre *como objeto de su estudio. Es* en el interior *del movimiento del pensamiento marxista donde encontramos una falla, en la medida en que, a pesar de él mismo, el marxismo tiende a eliminar al interrogador de su investigación y a hacer del interrogado el objeto de un Saber absoluto. Las nociones que utiliza la investigación marxista para describir nuestra sociedad histórica —explotación, alienación, fetichización, reificación, etc.— son precisamente las que remiten de la manera más inmediata a las estructuras existenciales. La noción de* praxis *y la de dialéctica —inseparablemente unidas— están en contradicción con la idea intelectualista de un saber. Y para llegar a lo principal, el* trabajo, *como reproducción por el hombre de su vida, no puede conservar ningún sentido si su estructura fundamental no es pro-yectar. A partir de esta carencia —relacionada con el* acontecimiento *y no con los principios de la doctrina—, el existencialismo, en el seno del marxismo y partiendo de los mismos datos, del mismo Saber, debe intentar a su vez —aunque sea a título de experiencia— el desciframiento dialéctico de la Historia. No somete nada a discusión, salvo un determinismo mecanicista que no es precisamente marxista y que se ha introducido desde fuera en esta filosofía total. Quiere también él situar al hombre en su clase y en los conflictos que le oponen a las otras clases a partir del modo y de las relaciones de producción. Pero puede intentar esta "situación" a partir de* la existencia, *es decir de la comprensión; se hace pregunta e interrogado en tanto que interrogador; no opone, como Kierkegaard a Hegel, la singularidad irracional del individuo al Saber universal. Pero en el Saber mismo y en la universalidad de los conceptos quiere volver a introducir la insuperable singularidad de la aventura humana.*

La comprensión de la existencia se presenta como el fundamento humano de la antropología marxista. Sin embargo,

hay que precaverse en este terreno y no caer en una confusión que podría tener muy graves consecuencias. En efecto, en el orden del Saber, los conocimientos de principio o los fundamentos de un edificio científico, aun cuando hayan aparecido —y es el caso ordinariamente— después de las determinaciones empíricas, están expuestos antes; y de ellos se deducen las determinaciones del Saber de la misma manera que se construye un edificio después de haberse asegurado sus cimientos. Pero ocurre que el fundamento es conocimiento y si se pueden deducir de él algunas proposiciones ya garantizadas por la experiencia, es que se le ha inducido a partir de ellas como la hipótesis más general. Por el contrario, el fundamento del marxismo, como antropología histórica y estructural, es el hombre mismo, en tanto que la existencia humana y la comprensión de lo humano no son separables. Históricamente, el Saber marxista produce su fundamento en un momento dado de su desarrollo, y este fundamento se presenta encubierto; no aparece como los cimientos prácticos de la teoría, sino como lo que rechaza por principio todo conocimiento teórico. La singularidad de la existencia se presenta así en Kierkegaard como lo que, por principio, se mantiene fuera del sistema hegeliano (es decir, del Saber total), como lo que de ninguna manera se puede pensar *sino solamente vivirse en un acto de fe. El intento dialéctico de la reintegración de la existencia no* sabida *en el seno del Saber como fundamento, no podía, pues, ser ensayado, ya que las actitudes puestas en presencia (saber idealista, existencia espiritualista) no podían pretender, ni la una ni la otra, la actualización concreta. Estos dos términos esbozaban en lo abstracto la futura contradicción. Y el desarrollo del conocimiento antropológico no podía conducir entonces a la síntesis de estas posiciones formales: el movimiento de las ideas —como el movimiento de la sociedad— tenía que producir primero el marxismo como única forma posible de un Saber realmente concreto. Y, como hemos señalado al principio, el marxismo de Marx, al señalar la oposición dialéctica entre el conocimiento y el ser, contenía a título implícito la exigencia de un fundamento existencial de la teoría. Por lo demás, para que tengan su sentido completo nociones como reificación o alienación, habría hecho falta que el interrogador y el interrogado sólo formasen uno. ¿Qué pueden ser las relaciones humanas*

para que estas relaciones puedan aparecer en algunas sociedades definidas como las relaciones de las cosas entre sí? Si es posible la reificación de las relaciones humanas, es que estas relaciones, aun reificadas, son principalmente distintas de las relaciones de cosa. ¿Qué debe ser el organismo práctico que reproduce su vida por el trabajo, para que su trabajo, y finalmente su realidad misma, sean alienadas, es decir, para que vuelvan sobre él para determinarle en tanto que otros? *Pero antes de volver sobre estos problemas, el marxismo, nacido en la lucha social, tenía que asumir plenamente su función de filosofía práctica, es decir, de teoría que iluminase la* praxis *social y política. De aquí resulta una* carencia *profunda en el interior del marxismo contemporáneo, es decir, que el uso de las nociones precitadas —y de muchas otras— lleva a una comprensión de la realidad humana, que falta. Y esta carencia no es —como declaran hoy algunos marxistas— un vacío localizado, un agujero en la construcción del Saber: es inasible y está presente en todas partes, es una anemia generalizada.*

No hay duda de que esta anemia práctica *se convertirá en una anemia del hombre marxista —es decir de* nosotros, *hombres del siglo XX, en tanto que el marco insuperable del Saber es el marxismo y en tanto que ese marxismo ilumina nuestra* praxis *individual y colectiva, luego nos determina en nuestra existencia—. Muchos carteles cubrieron hacia 1949 las paredes de Varsovia: "La tuberculosis frena la producción". Su origen estaba en alguna decisión del gobierno, y esta decisión partía de un sentimiento muy bueno. Pero su contenido señala de una manera más evidente que cualquiera otro hasta qué punto el hombre está eliminado en una antropología que se tiene por puro saber. La tuberculosis es el objeto de un Saber práctico: el médico la conoce para curarla; el partido determina por medio de las estadísticas la importancia que tenía en Polonia. Mediante unos cálculos bastará con unir éstas a las estadística de producción (variaciones cuantitativas de la producción en cada conjunto industrial en proporción con la cantidad de casos de tuberculosis) para obtener una ley del tipo* $y = f(x)$, *donde la tuberculosis tiene una función de variable independiente. Pero esta ley, que es la misma que se podía leer en los carteles de propaganda, al eliminar totalmente al tuberculoso, al negarle hasta el papel elemental de* mediador

entre la enfermedad y la cantidad de productos fabricados, revela una alienación que es nueva y doble: en una sociedad socialista, en un momento dado de su crecimiento, el trabajador está alienado a la producción; en el orden teórico-práctico, el fundamento humano de la antropología está absorbido por el Saber.

Esta expulsión del hombre, su exclusión del Saber marxista, es precisamente lo que tenía que producir un renacimiento del pensamiento existencial fuera de la totalización histórica del Saber. La ciencia humana queda cuajada en lo inhumano, y la realidad-humana trata de comprenderse fuera de la ciencia. Pero esta vez la oposición es de las que exigen directamente su superación sintética. El marxismo degenerará en una antropología inhumana si no reintegra a sí al hombre como fundamento suyo. Pero esta comprensión, que no es otra que la existencia, se muestra a su vez por el movimiento histórico del marxismo, por los conceptos que lo iluminan indirectamente (alienación, etc.) y al mismo tiempo por las nuevas alienaciones que nacen de las contradicciones de la sociedad socialista y que le revelan su abandono, es decir, la inconmensurabilidad de la existencia y del Saber práctico. Sólo se puede pensar *en términos marxistas y* comprenderse *como existencia alienada, como realidad-humana cosificada. El momento que superará a esta oposición tiene que reintegrar a la comprensión en el Saber como su fundamento no teórico. Con otros términos, el fundamento de la antropología es el hombre mismo, no como objeto del Saber práctico, sino como organismo práctico que produce el Saber como un momento de su* praxis. *Y la reintegración del hombre, como existencia concreta, en el seno de una antropología, como su constante sostén, aparece necesariamente como una etapa del "devenir-mundo" de la filosofía. En este sentido el fundamento de la antropología no puede precederla (ni histórica ni lógicamente): si* la existencia *precediera en su libre comprensión de ella misma al conocimiento de la alienación o de la explotación, habría que suponer que el libre desarrollo del organismo práctico ha precedido históricamente a su decadencia y su cautividad actuales (y aun cuando esto quedase establecido, esta precedencia histórica apenas si nos permitiría progresar en nuestra comprensión, ya que el estudio retrospectivo de sociedades desaparecidas se hace a la luz de las técnicas de restitución y a través de las alienaciones que nos encadenan). O, si queremos atenernos a una prioridad lógica, habría que suponer que la libertad del proyecto podría volver a encontrarse en su realidad plena* bajo *las alienaciones de nuestra sociedad y que podría pasarse dialécticamente de la existencia concreta y que comprende su libertad a las diversas alteraciones que la desfiguran en la sociedad presente. Esta hipótesis es absurda: desde luego sólo se esclaviza al hombre cuando es libre. Pero para el hombre histórico que se* sabe *y se* comprende, *esta libertad práctica sólo se capta como condición permanente y concreta de la servidumbre, es decir, a través de esta servidumbre y por ella como lo que la hace posible, como su fundamento. Así el Saber marxista está sostenido por el hombre alienado, pero si no quiere fetichizar el conocimiento y disolver al hombre en el conocimiento de sus alienaciones, no basta con que describa el proceso del capital o el sistema de la colonización: es necesario que el interrogador comprenda cómo el interrogado —es decir, él mismo—* existe su alienación, *cómo la supera y se aliena en esa misma superación; hace falta que el pensamiento mismo supere en cada instante a la íntima contradicción que une a la comprensión del hombre-agente y al conocimiento del hombre-objeto, y que forje nuevos conceptos, determinaciones del Saber que emerjan de la comprensión existencial y que regulen el movimiento de sus contenidos sobre su curso dialéctico. Diversamente, la comprensión —como movimiento vivo del organismo práctico— sólo puede tener lugar en una situación concreta, en tanto que el Saber teórico ilumina y descifra esta situación.*

Así la autonomía de las investigaciones existenciales resulta necesariamente de la negatividad de los marxistas y no del *marxismo). Mientras la doctrina no reconozca su anemia, mientras funde su Saber sobre una metafísica dogmática (dialéctica de la Naturaleza) en lugar de apoyarlo en la comprensión del hombre vivo, mientras rechace con el nombre de irracionalismo las ideologías que —como hizo Marx— quieren separar al ser del Saber y fundar, en antropología, el conocimiento del hombre sobre la existencia humana, el existencialismo seguirá su investigación. Lo que significa que tratará de aclarar los datos del Saber marxista con los conocimientos indirectos (es*

decir, como hemos visto, con palabras que denotan regresivamente estructuras existenciales) y de engendrar en el marco del marxismo un verdadero conocimiento compresivo *que vuelva a encontrar al hombre en el mundo social y le siga en su* praxis *o, si se prefiere, en el proyecto que le lanza hacia los posibles sociales a partir de una situación definida. Aparecerá, pues, como un fragmento del sistema, caído fuera del Saber. El día en que la búsqueda marxista tome la dimensión humana (es decir, el proyecto existencial) como el fundamento del Saber antropológico, el existencialismo ya no tendrá más razón de ser: absorbido, superado y conservado por el movimiento totalizador de la filosofía, dejará de ser una investigación particular para convertirse en el fundamento de toda investigación. Las indicaciones que hemos hecho a lo largo del presente ensayo, en la débil medida en que nuestros medios lo permiten, tratan de apresurar el momento de esta disolución.*

CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA

INTRODUCCIÓN

A

DIALÉCTICA DOGMÁTICA Y DIALÉCTICA CRÍTICA

I

Todo lo que hemos establecido en *Cuestiones de método* procede de nuestro acuerdo de principio con el materialismo histórico. Pero nada habremos hecho mientras presentemos este acuerdo como una simple opción entre otras opciones posibles. Nuestras conclusiones no pasarán de ser simples conjeturas: hemos propuesto algunos arreglos en el método; éstos sólo son válidos, o por lo menos discutibles, manteniendo la hipótesis de que la dialéctica materialista sea verdadera. En efecto, si se quiere concebir el detalle de un método analítico-sintético y regresivo-progresivo, hay que estar convencido de que una negación de negación puede ser una afirmación, de que los conflictos —en el interior de una persona o de un grupo— son el motor de la Historia, de que cada momento de una serie debe *comprenderse* a partir del momento inicial, y que es *irreductible* a éste, que la Historia lleva a cabo en cada instante totalizaciones de totalizaciones, etc. Ahora bien, no se permite considerar a estos principios como verdades recibidas; muy por el contrario, la mayor parte de los antropólogos las niegan; claro que el determinismo de los positivistas es necesariamente un materialismo; cualquiera que sea el objeto estudiado, le da los caracteres de la materialidad mecánica, es decir, la inercia y el condicionamiento en exterioridad. Pero lo que de costumbre se niega es la reinteriorización de los momentos en una progresión sintética. Donde vemos la unidad de desarrollo de un mismo proceso, se esforzarán por hacernos ver una pluralidad de factores independientes y exteriores de los cuales el aconte-

cimiento considerado es la resultante. Lo que rechazan es el *monismo* de la interpretación. Tomo, por ejemplo, al excelente historiador Georges Lefebvre; reprocha a Jaurès que haya descubierto en los sucesos del 89 *la unidad* de un proceso: "Tal como lo presentaba Jaurès, el suceso del 89 parecía uno y simple: la causa de la Revolución era el poder de la burguesía que había llegado a su madurez, y el resultado era consagrarla legalmente. Ahora sabemos que la Revolución de 1789, como hecho específico, necesitó un concurso verdaderamente extraordinario e imprevisible de causas inmediatas: una crisis financiera cuya excepcional gravedad provenía de la guerra de América; una crisis de trabajo engendrada por el tratado de comercio de 1786 y por la guerra de Oriente; en fin, una crisis de carestía y de penuria provocada por la mala cosecha de 1788 y por el edicto de 1787 que vació los graneros..." [1]

En cuanto a las causas profundas, insiste sobre el hecho de que sin la revolución aristocrática (que empieza en 1787 y que aborta), la revolución burguesa hubiera sido imposible. Concluye: "El ascenso de una clase revolucionaria no es necesariamente la única causa de su triunfo, y no es fatal que llegue este triunfo, o en todo caso que tome un aspecto violento. En el presente caso, la Revolución fue desencadenada por los que tenía que aniquilar, no por los que la aprovecharon, y... nada nos dice que grandes reyes no hubiesen logrado detener los progresos de la aristocracia en el siglo XVIII." No se trata de discutir este texto. Al menos por ahora; desde luego que podría convenirse con Lefebvre que la interpretación de Jaurès es simplista, que la unidad de un proceso histórico es más ambigua, más "polivalente" —por lo menos en su nacimiento—, podría tratarse de encontrar la unidad de causas dispares en el seno de una síntesis más vasta, mostrar que la impericia de los reyes del siglo XVIII es tanto condicionada como condicionante, etc., de encontrar las circularidades, de mostrar cómo el azar se integra en esas verdaderas máquinas de *feed-back* que son los sucesos de la Historia y que queda digerido en seguida por el todo hasta el punto que aparecer ante todos como una manifestación providencial, etc. Pero no es ésa la cuestión; ni siquiera se trata de probar que esas síntesis son

[1] *Etudes sur la Revolution française* [*Estudios sobre la Revolución francesa*], pág. 247.

posibles, sino de establecer que son *necesarias*. Y no ésta o aquélla, sea la que fuere, sino que el sabio debe tomar en todo caso y en todos los niveles una actitud totalizadora en relación con lo que estudia.

No olvidemos, en efecto, que los antropólogos nunca rechazan *absolutamente* el método dialéctico. Lefebvre mismo no critica en general *todo* intento de totalización; por el contrario, en su famoso curso sobre la Revolución francesa, estudió, por ejemplo, *como dialéctico*, las relaciones de la Asamblea, de la Comuna y de los distintos grupos de ciudadanos entre el 10 de agosto y las matanzas de septiembre; a este "primer Terror" le dio la unidad de una totalización en curso: sencillamente, se niega a tomar *en todo caso* la actitud totalizadora; supongo que si quisiera contestar a nuestras preguntas declararía que la Historia no es *una*, que obedece a leyes diversas, que el puro encuentro accidental de factores independientes puede producir un determinado acontecimiento y que el acontecimiento se puede desarrollar a su vez según los esquemas totalizadores que le son propios. Esto es, nos diría limpiamente que niega el monismo, no porque es un monismo, sino porque le parece un *a priori*.

Esta actitud ha sido precisada en otras ramas del Saber. Un sociólogo, G. Gurvitch, la ha definido exactamente como un hiperempirismo dialéctico. Se trata de un neopositivismo que rechaza todo *a priori*; no se puede justificar racionalmente ni el recurso exclusivo a la Razón analítica ni la incondicionada elección de la Razón dialéctica; sin prejuzgar sobre los tipos de racionalidad que encontramos en nuestras investigaciones, tenemos que tomar el objeto tal y como se da y dejar que se desarrolle libremente ante nuestros ojos: es él el que nos dicta el método, la manera de aproximarnos. Poco importa que G. Gurvitch llame *dialéctico* a su hiperempirismo: lo que con eso quiere indicar es que su objeto (los hechos sociales) se da en la experiencia como dialéctico; su dialecticismo es también una conclusión empírica; lo que significa que el esfuerzo hecho para establecer movimientos totalizadores, reciprocidades de condicionamientos, o, como muy justamente dice, "perspectivas", etc., se funda en experiencias pasadas y *se prueba* a lo largo de las experiencias presentes. Al generalizarse esta actitud, creo que podría hablarse de un neo-

positivismo que descubriese en tal o cual región de la antropología, unas veces campos dialécticos, otras campos de determinismo analítico, y otras, si cabe, otros tipos de racionalidad [1].

Esta desconfianza del *a priori* está justificada perfectamente en los límites de una antropología empírica. Ya he señalado en la primera parte cuál sería la condición que permitiría que un marxismo vivo se incorporase las disciplinas que hasta ahora se mantienen fuera de él. Pero se diga lo que se diga, esta incorporación consistirá en volver a descubrir, bajo el determinismo clásico de algunos "campos", su unión dialéctica con el conjunto, o, si se trata de procesos ya reconocidos como dialécticos, de mostrar esta dialéctica regional como la expresión de un movimiento más profundo y totalizador. Lo que después de todo significa que se nos remite a la necesidad de fundar la dialéctica como método universal y como ley universal de la antropología. Lo que supone pedir al marxismo que funde su método *a priori*; en efecto, cualesquiera que sean las uniones vistas en la experiencia, nunca lo serán en

1 El psicoanálisis teórico usa *a la vez* el determinismo, la dialéctica y la "paradoja" en el sentido kierkegaardiano de la palabra. La ambivalencia, por ejemplo, no puede ser, en la hora actual, ni considerada como una *contradicción*, ni tampoco del todo como una *ambigüedad* kierkegaardiana. Según el uso que se haga, podría pensarse en una contradicción real pero cuyos términos se interpenetren, o, si se prefiere, en una contradicción sin oposición. A mi parecer, lo que les falta a los psicoanalistas es la *oposición*, por lo menos en algunos puntos (porque hay conflicto dialéctico entre el ello, el superyó y el yo). Pero no han dejado de construir una racionalidad y —lo que escandalizaría al pobre Kierkegaard— lo que podría llamarse una lógica de la ambigüedad. Esta lógica es no-aristotélica (ya que muestra la unión de hechos y actitudes que se superan, se juntan, se combaten, y ya que, finalmente, se aplica a neurosis, es decir, a *seres circulares*), pero tampoco es totalmente hegeliana, porque más bien se preocupa por la reciprocidad de condicionamiento que por la totalización. Sin embargo, el sujeto analizado aparece como un todo verdadero en la medida en que, para ella, una conducta definida es la expresión de la circularidad de las condiciones y de la historia individual. La verdad es que su ser es pasividad, al menos para el psicoanálisis "clásico". Poco importa, en efecto, que los analistas freudianos hayan sido llevados a atribuir una importancia cada vez mayor a las funciones del Yo. El solo hecho de que Anna Freud, como tantos otros, pueda definir estas funciones como "mecanismos de defensa", hace que el *trabajo* del Yo quede marcado por una inercia *a priori*. Así se habla en física de "fuerzas" y de "trabajo", sin dejar por eso el terreno de la exterioridad.

cantidad suficiente como para fundar un materialismo dialéctico; una extrapolación de tal amplitud —es decir, infinitamente infinita— es radicalmente distinta de la inducción científica.

II

¿Se acusará de idealismo la preocupación de fundar la dialéctica marxista de otra manera que por su contenido, es decir, de otra manera que por los conocimientos que ha permitido adquirir? En primer lugar, podría decirse, Diógenes probaba el movimiento andando; ¿pero qué habría hecho si se hubiese paralizado momentáneamente? Hay una crisis de la cultura marxista, muchos de cuyos signos indican hoy que será pasajera, pero que impide que los principios se prueben por los resultados.

Pero el materialismo histórico tiene sobre todo el carácter paradójico de ser a la vez la sola verdad de la Historia y una total *indeterminación* de la Verdad. Este pensamiento totalizador ha fundado todo, excepto su propia existencia. O si se prefiere, este pensamiento, contaminado por el relativismo histórico que siempre ha combatido, no ha mostrado la verdad de la Historia definiéndose a sí mismo y determinando su naturaleza y su alcance en el curso de la aventura histórica y en el desarrollo dialéctico de la *praxis* y de la experiencia humana. Con otras palabras, para un historiador marxista no se sabe lo qué es *decir lo verdadero*. No porque sea falso el contenido de lo que enuncie, ni mucho menos, sino porque no dispone del significado *Verdad*. Así el marxismo, para nosotros, ideólogos, se presenta como un develamiento del ser y al mismo tiempo como una interrogación mantenida en el estadio de la exigencia no satisfecha sobre el alcance de este develamiento.

Se contesta a esto que a los físicos no les preocupa encontrar el fundamento de sus inducciones. Es verdad. Pero se trata de un principio general y formal: hay relaciones rigurosas entre los hechos. Lo que significa que lo real es racional. ¿Es siquiera un principio en el sentido ordinario de la palabra? Digamos más bien que es la condición y la estructura fundamental de la *praxis* científica: la acción humana coloca

e impone su propia posibilidad a través de la experimentación así como a través de cualquier otra forma de actividad. La *praxis* no afirma ni siquiera dogmáticamente las racionalidad *absoluta* de lo real, si con esto hay que entender que la realidad obedecería a un sistema definido de principios de leyes *a priori* o, con otras palabras, que se conformaría con cierto tipo de razón *constituida*; el sabio, busque lo que busque y vaya donde vaya, afirma en su actividad que la realidad habrá de manifestarse siempre de manera tal que se pueda constituir por ella y a través de ella una especie de racionalidad provisoria y siempre en movimiento. Lo que supone afirmar que el espíritu humano aceptará *todo* lo que le presente la experiencia y que subordinará su concepción de la lógica y de la inteligibilidad a datos reales que se descubren en sus investigaciones. Bachelard mostró cumplidamente cómo la física moderna *es* por sí misma un nuevo racionalismo: la única afirmación que está implicada por la *praxis* de las ciencias de la Naturaleza es la de la unidad concebida como perpetua unificación de un diverso siempre más real. Pero esta afirmación considera más bien la actividad humana que la diversidad de los fenómenos. Por lo demás, no es ni un conocimiento ni un postulado, ni un *a priori* kantiano: es la acción misma que se afirma en la empresa, en la iluminación del campo y en la unificación de los medios por el fin (o de la suma de los resultados experimentales por "la idea" experimental).

Precisamente por eso la comparación entre el principio científico de racionalidad y la dialéctica no es absolutamente admisible.

En efecto, la investigación científica no es necesariamente consciente de sus principales caracteres: por el contrario, el conocimiento dialéctico de hecho es conocimiento de la dialéctica. Para la ciencia no se trata de una estructura formal ni de una afirmación implícita que concierna a la racionalidad del universo, lo que supone decir que la Razón *está en curso* y que el espíritu no prejuzga nada. Por el contrario, la dialéctica es un método y un movimiento en el objeto; en el dialéctico se funda en una afirmación de base que concierne al mismo tiempo a la estructura de lo real y a la de nuestra *praxis*: afirmamos juntamente que el proceso del conocimiento es de orden dialéctico, que el movimiento del objeto (sea el

que sea) es *él mismo* dialéctico y que estas dos dialécticas son sólo una. Este conjunto de proposiciones tiene *un contenido material*; en su conjunto forman conocimientos organizados o, si se prefiere, definen una racionalidad del mundo.

El sabio moderno considera a la Razón independiente de todo sistema racional particular: para él la Razón es el espíritu como vacío unificador; el dialéctico, por su parte, se coloca en un sistema: define *una* Razón, rechaza *a priori* a la Razón puramente analítica del siglo XVII o, si se quiere, la integra como el primer momento de una Razón sintética y progresiva. Es imposible que se vea en ello una especie de afirmación en acto de nuestra disponibilidad; es imposible que se haga de ello un postulado, una hipótesis de trabajo: la razón dialéctica supera el marco de la metodología; *dice* lo que es un sector del universo, o, tal vez, lo que es el universo entero; no se limita a orientar sus investigaciones, ni a prejuzgar sobre el modo de aparición de los objetos: legisla, define el mundo (humano o total) tal y como debe ser para que sea posible un conocimiento dialéctico, ilumina al mismo tiempo, y a uno por el otro, el movimiento de lo real y el de nuestros pensamientos. Sin embargo, este sistema racional singular pretende superar a todos los modelos de racionalidad e integrarlos: la Razón dialéctica no es ni razón constituyente ni razón constituida, es la Razón que se constituye en el mundo y por él, disolviendo en ella a todas las Razones constituidas para constituir otras nuevas, que supera y disuelve a su vez. Es, pues, a la vez, un tipo de racionalidad y la superación de todos los tipos racionales; la certidumbre de poder superar siempre se une aquí con la disponibilidad vacía de la racionalidad formal: la posibilidad siempre dada de *unificar* se convierte para el hombre en la necesidad permanente de totalizar y de ser totalizado, y para el mundo en la necesidad de ser una totalización cada vez más amplia y siempre en curso. Un saber de esta amplitud no es más que un sueño filosófico si no se descubre ante nuestros ojos con todos los caracteres de la evidencia apodíctica. Lo que significa que no bastan los éxitos prácticos: aun cuando las afirmaciones del dialéctico fuesen indefinidamente confirmadas por los resultados de su investigación, esta confirmación permanente no permitiría salir de la contingencia empírica.

Hay que volver así a tomar el problema desde el principio y preguntarse cuáles son el límite, la validez y la extensión de la Razón dialéctica. Y si se dice que esta Razón dialéctica sólo puede ser *criticada* (en el sentido en que Kant tomó este término) por la Razón dialéctica misma, contestaremos que es verdad pero que precisamente hay que dejarla que se funde y se desarrolle como libre crítica de sí misma al mismo tiempo que como movimiento de la Historia y del conocimiento. Es lo que hasta ahora no se ha hecho: la han bloqueado en el dogmatismo.

III

El origen de este dogmatismo se tiene que buscar en la dificultad fundamental del "materialismo dialéctico". Al volver a poner sobre su base a la dialéctica, descubre Marx las verdaderas contradicciones del realismo. Estas contradicciones habían de ser la materia del conocimiento, pero se ha preferido enmascararlas. Hay que volver, pues, a ellas como a nuestro punto de partida.

La superioridad del dogmatismo hegeliano —a condición de que se crea en él— reside precisamente en lo que hoy rechazamos de él: en su idealismo. En él la dialéctica no tiene necesidad de probarse. En primer lugar se ha colocado —cree él— en el comienzo del fin de la Historia, es decir, en este instante de la Verdad que es la muerte. Es hora de juzgar, ya que *después* no habrá nada que pueda discutir ni al filósofo ni su juicio. La evolución histórica reclama este Juicio Final, ya que se termina en el que habrá de ser su filósofo. Así queda hecha la totalización: sólo falta hacer la raya. Pero además —y sobre todo— el movimiento del ser es uno con el proceso del Saber; entonces, como muy bien lo dice Hyppolite, el Saber del Otro (objeto, mundo, naturaleza) es un Saber de sí y recíprocamente. Así puede escribir Hegel: "El conocimiento científico exige abandonarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, que se tenga presente y que se exprese la necesidad interior de este objeto." El empirismo absoluto se identifica con la necesidad absoluta: se toma el objeto tal y como se da, en su momento en la Historia del Mundo y del Espíritu, pero esto quiere decir que la conciencia vuelve al comienzo de su Saber y lo deja que se reconstituya en ella —*lo* reconstituya para ella— *en libertad;* con otras palabras, que capte la necesidad rigurosa del encadenamiento y de los momentos que constituyen poco a poco el mundo en totalidad concreta porque es ella misma la que se constituye para sí misma como Saber absoluto, en la absoluta libertad de su necesidad rigurosa. Kant puede conservar el dualismo de los nóumenos y de los fenómenos porque la unificación de la experiencia sensible en él se opera con principios formales e intemporales: el contenido del Saber no puede cambiar el modo de conocer. Pero cuando se modifican juntos la forma y el conocimiento, y uno por el otro, cuando la necesidad no es la de una pura actividad conceptual, sino la de una perpetua transformación y perpetuamente total, la necesidad tiene que ser soportada *en el ser* para que sea reconocida en el desarrollo del Saber, tiene que ser vivida en el movimiento del conocimiento para que pueda ser afirmada en el desarrollo del objeto: la consecuencia necesaria de esta exigencia parece ser *en tiempos de Hegel* la identidad del Saber y de su objeto; la conciencia es conciencia del Otro y el Otro es el ser-otro de la conciencia.

IV

La originalidad de Marx es establecer irrefutablemente contra Hegel que la Historia *está en curso,* que *el ser se mantiene irreductible al Saber* y, a la vez, el querer conservar el movimiento dialéctico *en* el ser *y en* el Saber. *Prácticamente* tiene razón. Pero la cuestión es que, por no haber *vuelto a pensar en la dialéctica,* los marxistas han hecho el juego de los positivistas; en efecto, éstos les preguntan con cierta frecuencia con qué derecho pretende el marxismo sorprender las "astucias" de la Historia, el "secreto" del proletariado, la dirección del movimiento histórico, ya que Marx tuvo el sentido común de reconocer que la "prehistoria" aún no se había terminado; para el positivismo la previsión sólo es posible en la medida en que el orden de sucesión en curso reproduce un orden de sucesión anterior. Así el porvenir es repetición del pasado; Hegel hubiera podido contestarles que *preveía en el pasado* al volver a trazar una historia cerrada y que, en efecto,

el momento que se plantea para sí en el curso de la Historia viva sólo puede sospechar el porvenir como verdad incognoscible *para él* de su incompletud. Pero el porvenir marxista es un verdadero porvenir, es decir, *en todo caso* nuevo, irreductible al presente; sin embargo Marx *prevé*, y más aún a largo que a breve plazo. De hecho, el racionalismo positivista aunque no sólo se ha quitado el derecho de prever, sino que, al ser él mismo prehistórico en el seno de la prehistoria, sus juicios sólo pueden tener un alcance relativo e histórico, *incluso* cuando conciernen al pasado. Así el marxismo *como dialéctica* debe poder rechazar el relativismo de los positivistas. Y que se me entienda bien, el relativismo no sólo se opone a las vastas síntesis históricas, sino al menor enunciado de la Razón dialéctica; digamos lo que digamos o sepamos lo que sepamos, por muy cerca que esté de nosotros el acontecimiento presente o pasado que tratamos de reconstituir en su movimiento totalizador, el positivismo nos negará el derecho de hacerlo. No es que juzgue que la síntesis de los conocimientos es completamente imposible (aunque más bien vea en ella un inventario que una organización del Saber): sencillamente, la juzga imposible *hoy*; hay que establecer contra él cómo la Razón dialéctica puede enunciar *hoy mismo* si no, claro está, toda la Verdad, por lo menos verdades totalizadoras.

V

Pero hay algo más grave. Hemos visto que la apodicticidad del conocimiento dialéctico implicaba en Hegel la identidad del *ser*, del *hacer* y del *saber*. Ahora bien, Marx empieza por plantear que la existencia material es irreductible al conocimiento, que la *praxis* desborda al Saber con toda su eficacia real. Desde luego que esta posición es la nuestra. Pero provoca nuevas dificultades. ¿Cómo establecer después que es un mismo movimiento el que anima a estos procesos dispares? Particularmente, el pensamiento es a la vez del ser y conocimiento del ser. Es la *praxis* de un individuo o de un grupo en condiciones determinadas, en un momento definido de la Historia: como tal, *sufre* a la dialéctica como ley suya, por la misma razón que el conjunto y el detalle del proceso histórico.

Pero es también conocimiento de la dialéctica como Razón, es decir, como ley del ser. Esto supone un retroceso esclarecedor en relación con los objetos dialécticos, que por lo menos permita mostrar su movimiento. ¿No hay en esto una contradicción insuperable entre el conocimiento del ser y el ser del conocimiento? El error consistiría en creer que se ha conciliado todo al mostrar el pensamiento *en tanto que ser* arrastrado por el mismo movimiento que la Historia entera: *en esta medida* no se puede alcanzar él mismo en la necesidad de su desarrollo dialéctico. En la *Fenomenología del Espíritu*, la conciencia capta en el Otro su propia necesidad, y al mismo tiempo encuentra en sí misma la necesidad del Otro; pero según Hegel el cristianismo y el escepticismo me dan una luz para comprender el momento anterior, el estoicismo, y sobre todo que el Ser es Saber, así ocurre que el pensamiento se encuentra que es *a la vez* constituyente y constituido: en un mismo movimiento *sufre su ley* en tanto que constituido y la *conoce* en tanto que constituyente. Pero si el pensamiento ya no es el todo, asistirá a su propio desarrollo como a una sucesión empírica de momentos, y esta experiencia le entregará lo vivido como contingencia y no como necesidad. Aunque se viese él mismo como proceso dialéctico, no podría mostrar su descubrimiento más que como un hecho simple. Con mayor razón, nada hay que pueda autorizarlo a decidir que el movimiento de su objeto se regule sobre su propio movimiento, ni que regule su movimiento por el de su objeto. Si en efecto el ser material, la *praxis* y el conocimiento son realidades irreductibles, ¿no hay que recurrir a la armonía preestablecida para hacer concordar sus desarrollos? Con otros términos: si la búsqueda de la Verdad tiene que ser dialéctica en sus pasos, ¿cómo probar *sin idealismo* que se une al movimiento del Ser?; si, por el contrario, el Conocimiento tiene que dejar que el Ser se desarrolle según sus propias leyes, ¿cómo evitar que los procesos —cualesquiera que sean— no se den como *empíricos*? Por lo demás, en esta segunda hipótesis nos preguntaremos *a la vez* cómo un pensamiento pasivo y *por lo tanto* no dialéctico puede apreciar la dialéctica, o, con términos de ontología, cómo la única realidad que se escapa a las leyes de la Razón sintética es precisamente la que las decreta. No se crea que es posible escaparse con respuestas seudo dialécticas, como ésta

entre otras: el Pensamiento es dialéctico *por su objeto*, sólo es la dialéctica en tanto que movimiento de lo real; porque si es verdad que la Historia se ilumina cuando se la considera dialécticamente, el ejemplo de los positivistas prueba que se la puede considerar como simple determinismo; hay que estar, pues, ya *establecido* en la Razón dialéctica constituyente para ver en la Historia una Razón dialéctica constituida. Sólo que si la Razón dialéctica *se hace* (en lugar de sufrirse), ¿cómo se puede probar que se une con la dialéctica del Ser sin volver a caer en el idealismo? El problema es viejo y reaparece cada vez que resucita el viejo dualismo dogmático. Podrán extrañarse de que llame dualismo al monismo marxista. De hecho es a la vez monismo y dualismo.

Es dualista porque es monista. Marx definió su monismo ontológico al afirmar la irreductibilidad del ser en el pensamiento y al reintegrar por el contrario *los* pensamientos en lo real como cierto tipo de actividad humana. Pero esta afirmación monista se da como Verdad dogmática. No podemos confundirla con las ideologías conservadoras que son simples *productos* de la dialéctica universal; así el pensamiento como portador de verdad vuelve a tomar lo que había perdido ontológicamente a partir del derrumbe del idealismo; pasa a la categoría de Norma del Saber.

Sin duda que el materialismo dialéctico tiene sobre las ideologías contemporáneas la superioridad práctica de ser la ideología de la clase ascendente. Pero si fuese la simple expresión inerte de este ascenso, o aun de la *praxis* revolucionaria, si se volviese sobre ella para iluminarla, para mostrársela a sí misma, ¿cómo podría hablarse de un progreso en la *toma de conciencia*? ¿Cómo podría ser presentada la dialéctica como el movimiento real de la Historia develándose? En realidad sólo se trataría de un reflejo mítico como hoy es el liberalismo filosófico. Por lo demás, *aún* las ideologías más o menos mistificadoras tienen para el dialéctico su parte de verdad. Y Marx insistió sobre ello con frecuencia: ¿cómo funda esta verdad parcial? En una palabra, el monismo materialista ha suprimido felizmente el dualismo del pensamiento y del ser en beneficio del ser total, luego alcanzado en su materialidad. Pero es para restablecer a título de antinomia —al menos aparente— el dualismo del Ser y de la Verdad.

VI

Esta dificultad les ha parecido insuperable a los marxistas de hoy; sólo han visto una manera de resolverla: negar al pensamiento toda actividad dialéctica, disolverlo en la dialéctica universal, suprimir al hombre desintegrándolo en el universo. Así pueden sustituir a la Verdad por el Ser. Propiamente hablando, ya no hay *conocimiento*, el Ser *ya no se manifiesta*, de ninguna manera: evoluciona según sus propias leyes; la dialéctica de la Naturaleza es la Naturaleza sin los hombres; entonces ya no hay necesidad de certezas, de criterios, hasta se vuelve ocioso querer criticar y fundar el conocimiento. Porque el Conocimiento, con cualquier forma que sea, es cierta relación del hombre con el mundo circundante: si el hombre ya no existe, esta relación desaparece. Ya se conoce el origen de este desgraciado intento: Whitehead ha dicho muy justamente que una ley empieza siendo una hipótesis y acaba convirtiéndose en *un hecho*. Cuando decimos que la tierra gira, no tenemos el sentimiento de enunciar una proposición o de referirnos a un sistema de conocimientos; pensamos estar en presencia del hecho mismo que, de pronto, nos elimina como sujetos conocedores para restituirnos a nuestra "naturaleza" de objetos sometidos a la gravitación. Para quien quiera tener sobre el mundo un punto de vista realista es, pues, perfectamente exacto que el conocimiento se suprima a sí mismo para *devenir-mundo*, y que esto es verdad no sólo en filosofía, sino en todo el Saber científico. Cuando el materialismo dialéctico pretende establecer una dialéctica de la Naturaleza, no se descubre como un intento por establecer una síntesis muy general de los conocimientos humanos, sino como una simple organización de los hechos. No deja de tener razón al pretender ocuparse de los hechos, y cuando Engels habla de la dilatación de los cuerpos o de la corriente eléctrica, habla sin duda de los hechos mismos, aun considerando que estos hechos corren el riesgo de modificarse en su esencia con los progresos de la ciencia. Llamaremos, pues, a este intento gigantesco —y abortado, como hemos de ver—, para dejar que el mundo devele por sí mismo y *a nadie*; el materialismo dialéctico desde *afuera* o trascendental.

VII

Sabemos de sobra que este materialismo no es el del marxismo, pero sin embargo su definición la encontramos en Marx: "La concepción materialista del mundo significa simplemente la concepción de la Naturaleza tal y como es, sin ninguna adición extraña." En esta concepción el hombre vuelve al seno de la Naturaleza como uno de sus objetos y se desarrolla ante nuestros ojos conforme a las leyes de la Naturaleza, es decir, como pura materialidad gobernada por las leyes universales de la dialéctica. El objeto del pensamiento es la Naturaleza tal y como es; el estudio de la Historia es una especificación suya: habrá que seguir el movimiento que engendra a la vida a partir de la materia, al hombre a partir de las formas elementales de la vida, a la historia a partir de las primeras comunidades humanas. Esta concepción tiene la ventaja de escamotear el problema: presenta a la dialéctica *a priori* y sin justificación como ley fundamental de la Naturaleza. Este materialismo de lo exterior impone la dialéctica como exterioridad: la Naturaleza del hombre reside fuera de él en una regla *a priori*, en una naturaleza extra-humana, en una historia que comienza en las nebulosas. Para esta dialéctica universal, las totalizaciones parciales no tienen ni siquiera valor provisional: no existen, todo remite siempre a la totalidad de la *Historia natural*, cuya historia humana es una especificación. Así todo pensamiento real, tal y como se forma *presentemente* en el movimiento concreto de la Historia, se considera como una deformación radical de su objeto; será una verdad si se la ha podido reducir a un objeto muerto, a un resultado; nos ponemos fuera del hombre y del lado de la cosa para aprehender la idea como cosa significada por las cosas y no como acto significante. Al mismo tiempo separamos del mundo "la adición extraña" que no es otra que el hombre concreto, vivo, con sus relaciones humanas, sus pensamientos verdaderos o falsos, sus actos, sus objetos reales. En su lugar ponemos un *objeto absoluto*: "lo que llamamos *sujeto* no es otra cosa que un objeto considerado como sede de reacciones particulares" [1]. Reemplazamos la noción de *verdad* por las de

1 NAVILLE, *Introduction générale à "La Dialectique de la Nature"*

éxito o normalidad tales como se tiene costumbre de utilizar en los tests: "Como centro de reacciones más o menos diferidas, el cuerpo efectúa unos movimientos que se organizan en un comportamiento. Resultan unos actos. (Pensar es un acto. Sufrir es un acto.) Estos actos pueden ser considerados como «tests... pruebas» [1]. Volvemos al escepticismo velado del "reflejo". Pero en el momento en que todo se acaba en este objetivismo escéptico, de repente descubrimos que nos lo imponen con una actitud dogmática, con otros términos, que es la Verdad del Ser tal y como aparece a la contiende universal. El espíritu *ve* la dialéctica como ley del mundo. El resultado es que volvemos a caer en pleno idealismo dogmático. En efecto, las leyes científicas son hipótesis experimentales verificadas por los hechos. El principio absoluto de que "la Naturaleza es dialéctica" hoy por hoy no es, por el contrario, susceptible de ninguna verificación. Si se declara que un conjunto de leyes estabecidas por los sabios *representa* a cierto movimiento dialéctico *en los objetos de esas leyes*, no se tiene ningún medio válido de probarlo [2]. Las leyes no cambiarán tampoco las "grandes teorías", cualquiera sea la manera de considerarlas. No se trata para usted de establecer si la luz cede o no cede granos de energía a los cuerpos que ilumina, sino si la teoría cuántica puede ser integrada en una totalización dialéctica del universo. Ni de volver a poner en cuestión la teoría cinética de los gases, sino de saber si invalida o no a la totalización. Dicho de otra forma, se trata de una reflexión sobre el Saber. Y como la ley que acaba de descubrir el sabio, aislada no es ni dialéctica ni antidialéctica (sencillamente porque sólo se trata de determinar cuantitativamente una relación funcional), no puede ser la consideración de los hechos científicos (es decir, de

de Frédéric Engels [*Introducción general a "La dialéctica de la Naturaleza" de Federico Engels*], París, Librairie Marcel Rivière, 1950, pág. 59.

1 ID., *ibid.*

2 Todas estas indicaciones como bien se entiende sólo se aplican a la dialéctica tomada como ley abstracta y universal de la Naturaleza. Veremos, por el contrario, que la dialéctica, cuando se trata de la historia humana, conserva todo su valor *heurístico*. Preside, oculta, el establecimiento de los hechos, y se descubre haciéndolas comprender, totalizándolas; esta comprensión revela una dimensión nueva de la Historia y finalmente su verdad, su inteligibilidad.

las viejas leyes) lo que nos dé una experiencia dialéctica, o ni siquiera nos la sugiera. Si hay una aprehensión de la Razón dialéctica, tiene que tener lugar *fuera* y que se haya querido imponer por fuerza a los datos de la físico-química. De hecho *sabemos* que la idea dialéctica ha surgido en la Historia por muy diferentes caminos, y que tanto Hegel como Marx la descubrieron y la definieron en las relaciones del hombre con la materia y en las de los hombres entre sí. *Después*, y por voluntad de unificar, se quiso encontrar el movimiento de la historia humana en la historia natural. Así la afirmación de que hay una dialéctica de la Naturaleza recae sobre la totalidad de los hechos materiales —pasados, presentes, futuros— o, si se quiere, se acompaña con una totalización de la temporalidad [1]. Se parece, de una manera curiosa, a esas *Ideas* de la Razón, de las cuales nos explica Kant que son reguladoras y que no las puede justificar ninguna experiencia singular.

VIII

De pronto nos enfrentamos con un sistema de ideas contemplado por una conciencia pura, *que ya les ha constituido su ley* [2], aun siendo perfectamente incapaz de fundar ese ukase. No basta, en efecto, con discurrir sobre la palabra materia para apuntar a la materialidad en tanto que tal, y la ambigüedad del lenguaje proviene de que las palabras tan pronto designan a objetos como a sus conceptos. Es lo que hace que el materialismo en sí no se oponga al idealismo. Muy por el contrario: hay un idealismo materialista que en el fondo sólo es un discurso sobre la idea de materia. Su verdadero opuesto es el materialismo realista, pensamiento de un hombre *situado* en el mundo, atravesado por todas las fuerzas cósmicas y que habla del universo material como de lo que se revela poco a poco a través de una *praxis en "situación"*. En el caso que nos ocupa, resulta evidente que estamos ante un idealismo

[1] Hay una *totalización desde adentro* de la temporalización como sentido de la Historia. Pero es otra cosa muy distinta.

[2] Engels, en *La dialéctica de la naturaleza*, llega hasta sostener la teoría del *eterno retorno*.

que ha robado las palabras de la ciencia para nombrar a algunas ideas de un contenido tan pobre que se ve la luz a su través. Pero lo que nos importa es lo siguiente: si se expulsa a la Verdad (como empresa *de los* hombres) del Universo, se volverá a encontrar en las mismas palabras que se utilizan como el objeto de una conciencia absoluta y constituyente. Lo que quiere decir que nos escapamos al problema de lo Verdadero: Naville priva a sus "centros de reacción diferida" de los medios de distinguir lo Verdadero de lo Falso, les impone la dialéctica sin darles la posibilidad de conocerla; *lo que dice* se vuelve verdad absoluta y sin fundamento.

¿Cómo arreglarse con este desdoblamiento de personalidad? ¿Cómo un hombre perdido en el mundo, atravesado por un movimiento absoluto que le viene de todo, puede ser *también* esta conciencia segura de sí misma y de la Verdad? Poco importa que señale que "estos centros de reacción elaboran sus comportamientos según unas posibilidades que conocen en el individuo, y tal vez en la especie, un desarrollo ineludible, estrechamente condicionado" y que "los condicionamientos y las integraciones reflejas, experimentalmente establecidos, permiten apreciar el reducido margen en el cual se puede llamar autónomo al comportamiento orgánico". Todo eso lo sabemos como él; lo que cuenta es el uso que haga de esas verificaciones. Este uso lleva necesariamente a la teoría del reflejo, a dar al hombre una razón constituida, es decir, a hacer del pensamiento un comportamiento rigurosamente condicionado por el mundo (*lo que es*), omitiendo decirnos que *es también* conocimiento del mundo. ¿Cómo podría pensar el hombre "empírico"? Está tan cierto frente a su propia historia como frente a la Naturaleza. La ley no engendra por sí misma el conocimiento de la ley; muy por el contrario, si se soporta pasivamente, transforma a su objeto en pasividad, luego le priva de toda posibilidad de recoger su polvo de experiencias en una unidad sintética. Y el hombre trascendental, que contempla las leyes, por su parte no puede alcanzar, en el grado de generalidad en que se ha colocado, a los individuos. Aun a pesar de él, nos vemos provistos de dos pensamientos, ninguno de los cuales llega a pensarnos *a nosotros*. Ni a pensar*se*: porque uno es pasivo, recibido, intermitente, lo tenemos por un conocimiento y sólo es un efecto diferido de causas exte-

riores y el otro, que es activo, sintético y des-situado *, se ignora y contempla en la más completa inmovilidad un mundo en el que no existe el pensamiento. De hecho nuestros doctrinarios han tomado por real aprehensión de la Necesidad una alienación singular que les presentaba su *propio pensamiento vivido* como un objeto para una Conciencia universal y que lo somete a su propia reflexión *como al Pensamiento del Otro.*

Hay que insistir sobre este hecho capital de que la Razón no es ni un hueso ni un accidente. Dicho de otra manera, si la Razón dialéctica tiene que ser *la racionalidad,* tiene que dar sus propias razones a la Razón. Según este punto de vista el racionalismo analítico se prueba por sí mismo, ya que, según lo hemos visto, es la pura afirmación —en un nivel muy superficial— del lazo de exterioridad como posibilidad permanente. Pero veamos lo que nos dice Engels de las "leyes más generales de la historia natural y de la historia social". Esto:

"En cuanto a lo esencial, se las puede reducir a tres:

"La ley de inversión de la cantidad en calidad e inversamente.

"La ley de la interpenetración de los contrarios.

"La ley de la negación de la negación.

"Las tres están desarrolladas por Hegel según su estilo idealista como simples leyes del pensamiento... El error consiste en querer imponer estas leyes a la Naturaleza y a la Historia como leyes del pensamiento en lugar de deducirlas de ellas."

La incertidumbre de Engels se puede ver en las palabras que emplea: abstraer no es deducir. ¿Y cómo se deducirían unas leyes universales de un conjunto de leyes particulares? Si se quiere, eso se llama *inducir.* Y ya hemos visto que de hecho en la Naturaleza sólo se encuentra la dialéctica que se le ha puesto. Pero admitamos por un instante que efectivamente se les pueda *inducir,* es decir, que se provea a la vez un medio de organizar el Saber científico y un procedimiento heurístico. No serán, claro está, más que probabilidades. Admitamos aún que esta probabilidad sea muy grande y que, en consecuencia, haya que tenerla por verdadera. ¿Adónde llegaríamos? A encontrar las leyes de la Razón en el universo como Newton

* El término que utiliza Sartre es *de-située. N. del T.*

encontró el principio de atracción. Cuando éste respondía: "Hypotheses non fingo", quería decir que el cálculo y la experiencia le permitían establecer *la existencia de hecho* de la gravitación, pero que se negaba a fundarla por derecho, a explicarla, a reducirla a algún principio más general. Así, para sus contemporáneos, la racionalidad parecía detenerse con las demostraciones y las pruebas: el hecho en sí mismo quedaba inexplicable y contingente. De hecho la ciencia no tiene que *dar razón* de los hechos que descubre: establece irrefutablemente su existencia y sus relaciones con otros hechos. Después el movimiento mismo del pensamiento científico tiene que levantar esta hipótesis: en la física contemporánea la gravitación ha tomado otro aspecto muy distinto; sin que haya dejado de ser un hecho, ya no es el *hecho insuperable por excelencia,* se integra en una nueva concepción del universo y sabemos ahora que todo hecho contingente, por insuperable que parezca, será superado a su vez hacia otros hechos. ¿Pero qué se puede pensar de una doctrina que nos presenta la leyes de la Razón como Newton hacía con la de la gravitación? Si se hubiese preguntado a Engels: ¿Por qué hay tres leyes y no diez o una sola? ¿Por qué las leyes del pensamiento son *ésas* y no otras? ¿De dónde nos vienen? ¿Existe un principio más general del cual podrían ser consecuencias necesarias en lugar de aparecérsenos en toda la contingencia del hecho? ¿Existe un medio de unirlas en una síntesis organizada y de jerarquizarlas? Etc. Yo creo que se habría encogido de hombros y que habría declarado como Newton: "Hypotheses non fingo". El resultado de este considerable esfuerzo es paradójico: Engels le reprocha a Hegel el que imponga a la materia leyes de pensamiento. Pero es precisamente lo que hace él, ya que obliga a las ciencias a verificar una razón dialéctica que él ha descubierto en el mundo social. Sólo que en el mundo histórico y social, como ya veremos, se trata *verdaderamente* de una razón dialéctica; al transportarla al mundo "natural", al grabarla en él por la fuerza, Engels le priva de su racionalidad; ya no se trata de una dialéctica que hace el hombre al hacerse y que además le hace, sino de una ley contingente de la que sólo se puede decir: *es así* y no de otra manera. Esto es, que la Razón vuelve a ser un hueso ya que sólo es un hecho sin necesidad conocible. Ocurre que los contrarios se interpene-

tran. La racionalidad sólo es eso: una ley insuperable y universal, *luego* una pura y simple irracionalidad. Se tome como se tome, el materialismo trascendental acaba en lo irracional: o suprimiendo el pensamiento del hombre empírico, o creando una conciencia noumenal que imponga su ley como un capricho, o volviendo a encontrar en la Naturaleza "*sin* adición extraña" las leyes de la Razón dialéctica con la forma de hechos contingentes.

IX

¿Entonces hay que *negar* la existencia de uniones dialécticas en el seno de la Naturaleza inanimada? En absoluto. A decir verdad, no veo que en el estado actual de nuestros conocimientos podamos negar o afirmar; cada cual puede *creer* que las leyes físico-químicas manifiestan una razón dialéctica, o *no creerlo*; de todas formas, en el terreno de los hechos de la Naturaleza inorgánica, se tratará de una afirmación extracientífica. Nos limitaremos a pedir que se restablezca el orden de las certezas y de los descubrimientos; si existe algo como una razón dialéctica, se descubre y se funda en y por la *praxis* humana a hombres situados en una sociedad determinada y en un momento determinado de su desarrollo. A partir de este descubrimiento hay que establecer los límites y la validez de la evidencia dialéctica: la dialéctica será eficaz como método siempre y cuando se mantenga *necesaria* como ley de la inteligibilidad y como estructura racional del ser. Una dialéctica materialista sólo tiene sentido si establece en el interior de la historia humana la primacía de las condiciones materiales, tales como la *praxis* de los hombres situados las descubre y las sufre. En una palabra, si algo existe como un materialismo dialéctico, tiene que ser un materialismo *histórico*, es decir un materialismo desde adentro; es una sola cosa hacerlo y sufrirlo, vivirlo y conocerlo. De la misma manera, si este materialismo existe, sólo puede tener *verdad* en los límites de nuestro universo social: la aparición de una nueva máquina que provoque transformaciones profundas que repercutan desde las estructuras de base hasta las superestructuras, tendrá lugar en el fondo de una sociedad organizada y estratificada —y al mismo tiempo

desgarrada—; descubriremos los hechos materiales —pobreza o riqueza del subsuelo, factor climático, etc.— que la condicionan y en relación con los cuales se ha definido ella misma *en el interior* de una sociedad que ya posee sus herramientas y sus instituciones. En cuanto a la dialéctica de la Naturaleza, se considere como se considere, sólo puede ser el objeto de una hipótesis metafísica. El movimiento del espíritu consistente en *descubrir* la racionalidad dialéctica en la *praxis*, en proyectarla como una ley incondicionada en el mundo no organizado y en volver *desde ahí* a las sociedades pretendiendo que la ley de naturaleza, en su irracional opacidad, las condiciona, la tenemos por el procedimiento de pensamiento más aberrante; se encuentra una relación humana que se aprehende porque uno mismo es un hombre, se hipostasía, se le quita todo carácter humano y, para terminar, se sustituye esta cosa irracional y forjada en lugar de la verdadera relación que se había encontrado en primer lugar. Así, en nombre del monismo se sustituye a la racionalidad práctica del hombre haciendo Historia por la ciega necesidad antigua, lo claro por lo oscuro, lo evidente por la conjetura, la Verdad por la "Ciencia-ficción". Si hay hoy una dialéctica y si tenemos que fundarla, la buscaremos donde esté: aceptaremos la idea de que el hombre es un ser material entre otros y que no goza en tanto que tal de un status privilegiado, ni siquiera negaremos *a priori* la posibilidad de que una dialéctica concreta de la Naturaleza pueda descubrirse un día, lo que significa que el método dialéctico se volvería heurístico en las ciencias de la Naturaleza y sería utilizado por los sabios mismos y con el control de la experiencia. Decimos simplemente que la Razón dialéctica debía ser dada vuelta una vez más, que tiene que ser aprehendida *donde se deje ver*, en vez de soñarla donde aún no tenemos los medios de aprehenderla. Hay un materialismo histórico y la ley de este materialismo es la dialéctica. Pero si, como algunos autores lo quieren, entendemos por materialismo dialéctico un monismo que pretende gobernar desde el exterior la historia humana, entonces hay que decir que no hay —o no hay todavía— *materialismo dialéctico* [1].

1 Tal vez se diga que la hipótesis metafísica de una dialéctica de la Naturaleza es más interesante cuando nos servimos de ella para comprender el paso de la materia inorgánica a los cuerpos organizados y la

No habrá sido inútil esta larga discusión; en efecto, habrá permitido formular nuestro problema, es decir, que nos ha descubierto *en qué condiciones* puede ser fundada una dialéctica. No hay duda de que esas condiciones serán *contradictorias*, pero son las contradicciones movedizas que nos llevarán al movimiento de la dialéctica. El error de Engels, en el texto que hemos citado, consiste en haber creído que podía deducir sus leyes dialécticas de la Naturaleza con procedimientos no dialécticos: comparaciones, analogías, abstracción, inducción. De hecho, la Razón dialéctica es un todo y debe fundarse a sí misma, es decir, dialécticamente.

1. El fracaso del dogmatismo dialéctico nos muestra que la dialéctica como racionalidad tenía que descubrirse en la experiencia directa y cotidiana, como unión objetiva de los hechos y a la vez como método para conocer y fijar esta unión. Pero por otra parte, el carácter provisional del *hiperempirismo dialéctico* nos obliga a concluir que la universalidad dialéctica se tiene que imponer *a priori* como una necesidad. *A priori* no tiene aquí relación con no sé qué principios constitutivos y anteriores a la experiencia, sino con una universalidad y con una necesidad contenidas en toda experiencia y que desborden cada experiencia. La contradicción queda manifiesta, ya que sabemos desde Kant que la experiencia entrega el he-

evolución de la vida en el globo. Es verdad. Pero me permito señalar que esta interpretación *formal* de la vida y de la evolución sólo será un sueño piadoso hasta que los sabios no tengan los medios de utilizar como hipótesis directriz a la noción de totalidad y a la de totalización. De nada sirve decretar que la evolución de las especies o que la aparición de la vida son momentos de la "dialéctica de la Naturaleza", mientras ignoramos *cómo* apareció la vida y *cómo* se transforman las especies. De momento, la biología, en el terreno concreto de sus investigaciones, sigue siendo positivista y analítica. Tal vez ocurra que un conocimiento más profundo de su objeto, a causa de sus contradicciones, le confiera la obligación de considerar al organismo en su totalidad, es decir, dialécticamente, y de considerar todos los hechos biológicos en su relación de interioridad. Esto *es posible* que ocurra, pero *no es seguro*. De todas formas resulta curioso que los marxistas, dialécticos de la Naturaleza, tachen de idealismo a los que, como Goldstein, tratan (con razón o sin ella) de considerar a los seres organizados como totalidades; lo que sin embargo supone mostrar (o tratar de mostrar) la irreductibilidad dialéctica de este "estado de la materia", la vida, a este otro estado —la materia no organizada— que sin embargo la ha engendrado.

cho, pero no la necesidad, y ya que rechazamos las soluciones idealistas. Husserl pudo hablar sin mucha dificultad de evidencia apodíctica, pero es que estaba en el terreno de la pura conciencia formal aprehendiéndose a sí misma en su formalidad: hay que encontrar nuestra experiencia apodíctica en el mundo concreto de la Historia.

2. Hemos visto en Marx las aporías del ser y del conocer. Queda claro que aquél no se reduce a éste. Por otra parte, la "dialéctica de la Naturaleza" nos ha mostrado que se hace que *el conocer* se desvanezca si se trata de reducirlo a una modalidad del ser entre otras. Sin embargo, no podemos mantener ese dualismo que puede conducirnos a algún espiritualismo disfrazado. La única posibilidad de que una dialéctica exista es a su vez dialéctica; o si se prefiere, la única unidad posible de la dialéctica como ley del desarrollo histórico y de la dialéctica como conocimiento en movimiento de ese desarrollo tiene que ser la unidad de un movimiento dialéctico. El ser es negación del conocer y el conocer toma su ser por la negación del ser.

3. "Los hombres hacen la Historia sobre la base de conocimientos anteriores." Si esta afirmación es verdadera, rechaza definitivamente el determinismo y la razón dialéctica como método y regla de la historia humana. La racionalidad dialéctica contenida ya entera en esta frase, se tiene que presentar como la unidad dialéctica y permanente de la necesidad y de la libertad; con otras palabras, ya hemos visto que el universo se desvanece en un sueño si el hombre *sufre* la dialéctica desde afuera como su ley incondicionada; pero si imaginamos que cada cual sigue sus inclinaciones y que estos choques moleculares producen resultados de conjunto, entonces encontraremos resultados *medios* o estadísticas, pero no *un desarrollo histórico*. En cierto sentido, por consiguiente, el hombre sufre la dialéctica como si fuera una potencia enemiga, y en otro sentido *la hace*; y si la Razón dialéctica tiene que ser la Razón de la Historia, es necesario que esta contradicción sea vivida ella misma dialécticamente; lo que significa que el hombre sufre la dialéctica en tanto que la hace y la hace en tanto que la sufre. Hay que comprender aún que el Hombre no existe; hay personas que se definen completamente por la so-

ciedad a la cual pertenecen y por el movimiento histórico que las arrastra; si no queremos que la dialéctica vuelva a ser una ley divina, una fatalidad metafísica, tiene que provenir *de los individuos* y no de no sé qué conjuntos superindividuales. Dicho de otra manera, encontramos esta nueva contradicción: la dialéctica es la ley de totalización que hace que haya colectivos, sociedades, una historia, es decir, realidades que se imponen a los individuos; pero tiene que estar entretejida por millones de actos individuales. Habrá que establecer cómo puede ser a la vez *resultante* sin ser promedio pasivo, y *fuerza totalizadora* sin ser fatalidad trascendente, cómo debe realizar en cada instante la unidad del pululur dispersivo y de la integración.

4. Se trata de una dialéctica *materialista*. Entendemos con estas palabras —colocándonos según un punto de vista estrictamente epistemológico— que el pensamiento tiene que descubrir su propia necesidad en su objeto material, descubriendo en él, *en tanto que él mismo es un ser material*, la necesidad de su objeto. En el idealismo hegeliano era posible: es necesario que la dialéctica sea un sueño o que sea igualmente posible en el mundo real y material del marxismo. Esto debe llevarnos necesariamente del pensamiento a la acción. De hecho, aquél no es más que un momento de ésta. Tendremos, pues, que ver si en la unidad de una experiencia apodíctica cada *praxis* se constituye en y por el universo material como superación de su ser-objeto por el Otro, aun develando simultáneamente la *praxis* del Otro como un objeto. Pero al mismo tiempo se tiene que establecer una relación a través y por el Otro entre cada *praxis* y el universo de las cosas, de tal manera que en el curso de una totalización que no se detiene nunca, la cosa se vuelve humana y el hombre se realiza como cosa. En la realidad concreta hay que mostrar que el método dialéctico no se distingue del movimiento dialéctico, es decir, de las relaciones que sostiene cada uno con todos a través de la materialidad inorgánica y de las que sostiene con esta materialidad y con su propia existencia de materia organizada a través de sus relaciones con los otros. Hay que establecer, pues, que la dialéctica se funda sobre esta experiencia permanente de cada uno: en el universo de exterioridad su relación de *exterioridad* con el universo material y con el

Otro siempre es accidental, aunque siempre presente; su relación de interioridad con los hombres y con las cosas es fundamental, aunque con frecuencia esté escondida.

5. Pero la dialéctica, si tiene que ser una razón y no una ley ciega, se tiene que dar a sí misma como una inteligibilidad insuperable. El contenido, el desarrollo, el orden de aparición de las negaciones, negaciones de negaciones, conflictos, etc., las fases de la lucha entre términos opuestos, su salida, en una palabra, *la realidad* del movimiento dialéctico, está todo gobernado por los condicionamientos de base, las estructuras de materialidad, la situación de partida, la acción continuada de factores exteriores e interiores, la relación de las fuerzas en presencia; dicho de otra manera, no hay *una* dialéctica que se imponga a los hechos como las categorías de Kant a los fenómenos; pero la dialéctica, si existe, es la aventura singular de su objeto. No puede haber en ninguna parte, ni en una cabeza ni en el cielo inteligible, un esquema preestablecido que se imponga a los desarrollos singulares: si la dialéctica existe, es porque algunas regiones de la materialidad son tales por estructura que no puede no existir. Dicho de otra manera, el movimiento dialéctico no es una poderosa fuerza unitaria que se revela detrás de la Historia como la voluntad divina: primero es una *resultante*; no es la dialéctica quien impone a los hombres históricos que vivan su historia a través de contradicciones terribles, sino que son los hombres, tal y como son, bajo el dominio de la rareza y de la necesidad, quienes se enfrentan en circunstancias que la Historia o la economía pueden enumerar pero que sólo la racionalidad dialéctica puede hacer inteligibles. Antes de ser un *motor*, la contradicción es un resultado y la dialéctica aparece en el plano ontológico como el único tipo de relación que pueden establecer entre sí en nombre de su constitución individuos situados y constituidos de una manera determinada. La dialéctica, si existe, sólo puede ser la totalización de las totalizaciones concretas operadas por una multiplicidad de singularidades totalizadoras. Es lo que yo llamaría el *nominalismo* dialéctico. Pero desde luego que la dialéctica sólo es válida, en cada uno de los casos particulares que la recrean, si aparece cada vez en la experiencia que la vuelve a descubrir *como necesidad*; es sólo válida, además, si nos da la clave de

la aventura que la manifiesta, es decir, si la aprehendemos como *inteligibilidad* del proceso considerado [1].

La necesidad y la inteligibilidad de la Razón dialéctica unidas a la obligación de descubrirla empíricamente *en cada caso* inspiran algunas reflexiones: primero, nadie puede *descubrir* la dialéctica si se mantiene en el punto de vista de la Razón analítica, lo que significa, entre otras cosas, que nadie puede descubrir la dialéctica si se mantiene *exterior* al objeto considerado. En efecto, para que considere un sistema cualquiera en exterioridad, no puede decidir ninguna experiencia particular si el movimiento del sistema es una continua dilatación o si es una sucesión de instantes; pero la posición del experimentador des-situado tiende a mantener a la Razón analítica como tipo de inteligibilidad; la propia pasividad del sabio en relación con el sistema le descubriría una pasividad del sistema en relación consigo mismo. La dialéctica sólo se descubre a un observador situado en interioridad, es decir, a un investigador que vive su investigación como una contribución posible a la ideología de la época entera y al mismo tiempo como la *praxis* particular de un individuo definido por su aventura histórica y personal en el seno de una historia más amplia que la condiciona. En una palabra, si voy a poder conservar la idea hegeliana (la Conciencia se conoce en el Otro y conoce al Otro en sí), suprimiendo radicalmente el idealismo, voy a poder decir que la *praxis* de todos como movimiento dialéctico se tiene que descubrir en cada uno como la necesidad de su propia *praxis*, y, recíprocamente, que la libertad en cada uno de su *praxis* singular tiene que volver a descubrirse en todos para descubrir una dialéctica que se hace y la hace en tanto que está hecha. La dialéctica como lógica viva de la acción no puede aparecer a una razón contemplativa; se descubre durante la *praxis* y como un momento necesario de ésta, o, si se prefiere, se crea de nuevo en cada acción (aunque éstas sólo aparezcan sobre la base de un mundo totalmente constituido por la *praxis* dialéctica del pasado) y se vuelve método teórico y práctico cuando la acción que se está desarrollando se da sus propias luces. Durante esta acción, el individuo descubre la dialéctica como transparencia racional en tanto que

1 Y, según este punto de vista, el nominalismo es al mismo tiempo un *realismo* dialéctico.

la hace y como necesidad absoluta en tanto que se le escapa, es decir, sencillamente, mientras la hacen los otros; para acabar, en la medida en que se reconoce en la superación de sus necesidades, reconoce la ley que le imponen los otros al superar las suyas (la reconoce, lo que no quiere decir que se someta a ella), reconoce su propia autonomía (mientras puede ser utilizada por el otro y que lo es cada día, fintas, maniobras, etc.) como potencia extraña y la autonomía de los otros como la ley inexorable que permite obligarles. Pero por la misma reciprocidad de las obligaciones y de las autonomías, la ley acaba por escaparse a todos y es el movimiento giratorio de la totalización donde aparece como Razón dialéctica, es decir, exterior a todos porque interior a cada uno, y totalización en curso pero sin totalizador de todas las totalizaciones totalizadas y de todas las totalidades destotalizadas.

Si la Razón dialéctica tiene que ser posible como aventura de todos y como libertad de cada uno, como experiencia y como necesidad, si vamos a poder mostrar *a la vez* su total traslucidez (sólo es nosotros mismos) y su insuperable rigor (es la unidad de todo lo que nos condiciona), si tenemos que fundarla como racionalidad de la *praxis*, de la totalización y del porvenir social, si después la tenemos que *criticar*, como se ha podido criticar a la Razón analítica, es decir, si tenemos que determinar su alcance, tenemos que realizar *por nosotros mismos* la experiencia situada de su apodicticidad. Pero no vayamos a imaginar que esta experiencia es comparable a las intuiciones de los empiristas ni siquiera a determinadas experiencias científicas, cuya elaboración es larga y difícil, pero cuyo resultado se verifica instantáneamente. La experiencia de la dialéctica es dialéctica a su vez; lo que quiere decir que se persigue y se organiza en todos los planos. Es al mismo tiempo la experiencia misma de vivir, ya que vivir es actuar y sufrir y ya que la dialéctica es la racionalidad de la *praxis*; será *regresiva* puesto que partirá de lo vivido para encontrar poco a poco todas las estructuras de la *praxis*. Sin embargo, hay que prevenir que la experiencia aquí intentada, aunque sea histórica por sí misma, como toda empresa, no trata de volver a encontrar el movimiento de la Historia, la evolución del trabajo, las relaciones de producción, los conflictos de clase. Su fin, sencillamente, es descubrir y fundar la racionalidad

dialéctica, es decir, los complejos juegos de la *praxis* y de la totalización. Cuando hayamos llegado a los condicionamientos más generales, es decir, a la materialidad, será el momento de que a partir de nuestra experiencia reconstruyamos el esquema de la inteligibilidad propia de la totalización. Esta segunda parte, que aparecerá posteriormente, será, si se quiere, una definición sintética y progresiva de la "racionalidad de la acción". Veremos a este propósito cómo desborda la Razón dialéctica a la Razón crítica y cómo comporta *en sí misma* su propia crítica y su superación. Pero no querríamos insistir sobre el carácter limitado de nuestro proyecto: he dicho y lo repito, que la única interpretación válida de la Historia humana es el materialismo histórico. No se trata, pues, de re-exponer aquí lo que han hecho otros mil veces; y además no es mi tema. Ahora bien, si se quiere resumir esta introducción, podría decirse que el materialismo histórico es su propia prueba en el medio de la racionalidad dialéctica, pero que no funda esta racionalidad, aun y sobre todo si restituye a la Historia en su desarrollo como Razón constituida. El marxismo es la Historia misma tomando conciencia de sí; si vale, es por su contenido material, que no está puesto en tela de juicio ni puede estarlo. Pero precisamente porque su realidad reside en su contenido, las uniones internas que pone a la luz del día, en tanto que forman parte de su contenido real, están formalmente indeterminadas. En particular, cuando un marxista hace uso de la noción de "necesidad" para calificar la relación de dos acontecimientos en el interior de un mismo proceso, quedamos dudosos, aun cuando la síntesis intentada nos haya convencido del todo. Y esto no significa —sino todo lo contrario— que neguemos la necesidad en las cosas humanas, sino, simplemente, que la necesidad dialéctica por definición es *otra cosa* distinta que la necesidad de la Razón analítica, y que, precisamente, el marxismo no se preocupa —¿por qué habría de hacerlo?— por determinar y fundar esta nueva estructura del ser y de la experiencia. Así nuestra tarea *de ninguna manera* puede consistir en restituir a la Historia real en su desarrollo, ni que consista en un estudio concreto de las formas de producción o de los grupos que estudian el sociólogo y el etnógrafo. Nuestro problema es *crítico*. Y sin duda que este problema está provocado él mismo por la Historia. Pero se trata precisamente de sentir, de criticar y de fundar, *en la Historia* y en este momento del desarrollo de las sociedades humanas, los instrumentos de pensamiento según los cuales la Historia se piensa, siempre y cuando sean también los instrumentos prácticos por los cuales se hace. Claro que seremos remitidos del *hacer* al *conocer* y del *conocer* al *hacer* en la unidad de un proceso que a su vez será dialéctico. Pero nuestra finalidad real es teórica; se puede formular con los términos siguientes: ¿En qué condiciones es posible el conocimiento *de una* historia? ¿Dentro de qué límites pueden ser *necesarias* las uniones sacadas a la luz? ¿Qué es la racionalidad dialéctica, cuáles son sus límites y su fundamento? El ligero retroceso que hicimos en relación con la letra de la doctrina marxista (y que ya indiqué en *Cuestiones de método*), nos permite captar el sentido de esta cuestión como una especie de inquietud de esta experiencia verdadera que se niega a derrumbarse en la no-verdad. A ella tratamos de contestar, pero no creo que el esfuerzo aislado de un individuo pueda procurar una respuesta satisfactoria —aunque sea parcial— a una cuestión tan amplia y que pone en juego a la totalidad de la Historia. Si estas primeras investigaciones me han permitido precisar el problema, a través de verificaciones provisionales que ahí están para que se discutan y sean modificadas, si provocan una discusión y —en el mejor de los casos— si esta discusión se lleva a cabo colectivamente en algunos grupos de trabajo, me daré por satisfecho.

B

CRÍTICA DE LA EXPERIENCIA CRÍTICA

1. Si esta experiencia tiene que ser posible, sabemos las condiciones abstractas que tiene que poder cumplir. Pero estas exigencias la dejan aún indeterminada en su realidad singular. Así, en las ciencias de la Naturaleza se puede conocer en general la finalidad y las condiciones de validez de una experiencia sin conocer el hecho físico sobre el cual se ejercerá, los instrumentos que utilizará y el sistema experimental que construirá y aislará. Dicho de otra manera, la hipótesis científica comporta sus propias exigencias experimentales, indica a grandes trazos generales las condiciones que debe cumplir la *prueba*, pero este primer esquema no se distingue —sino formalmente— de la conjetura que se tiene que verificar, y por eso se ha podido llamar hipótesis a una idea experimental. Son los datos históricos (historia de los instrumentos, estado contemporáneo de los conocimientos) los que vienen a dar a la experiencia pro-yectada su particular fisonomía: Faraday, Foucauld, Maxwell construirán tal sistema para obtener tal o cual resultado. En el caso que nos ocupa, se trata de una experiencia totalizadora, lo que desde luego significa que se parece muy de lejos a las experiencias de las ciencias exactas. Pero no es menos cierto que tiene que anunciarse también en su singularidad técnica, enumerar los instrumentos de pensamiento que utiliza, esbozar el sistema concreto que constituirá (es decir, la realidad estructural que se exteriorizará en su *práctica experimental*). Es lo que ahora vamos a determinar [1].

[1] De hecho, la mayor parte del tiempo, esos momentos son inseparables. Pero conviene que la reflexión metodológica señale, por lo menos, una obstinación de razón.

¿Por qué *experimentación* definida esperamos manifestar y probar la realidad del proceso dialéctico? ¿Cuáles son nuestros instrumentos? ¿Cuál es el punto de aplicación de éstos? ¿Qué sistema experimental debemos construir? ¿Sobre qué hecho? ¿Qué tipo de extrapolación permitirá? ¿Cuál será la validez de la prueba?

2. Para contestar a estas preguntas tenemos que disponer de un hilo conductor, y éste no es otro que la exigencia misma del objeto. Tenemos, pues, que volver a esta exigencia fundamental. Esta exigencia corre el riesgo de ser ininteligible y de remitirnos a algún hiperempirismo o a la opacidad y a la contingencia de las leyes formuladas por Engels si la reducimos a esta simple pregunta: ¿hay sectores ontológicos en los que la ley del ser y, correlativamente, la del conocer, pueden ser llamadas dialécticas? Si, en efecto, tenemos que descubrir estos sectores como, por ejemplo, se descubre un sector *natural* (por ejemplo, una región del globo con su clima, su hidrografía, su orografía, su flora, su fauna, etc.), el descubrimiento participará de la opacidad y de la contingencia de la cosa *encontrada*. Si, por otra parte, como hizo Kant con la Razón positivista, tenemos que fundar nuestras categorías dialécticas sobre la imposibilidad de que tenga lugar la experiencia sin estas categorías, claro que alcanzaremos a la necesidad, pero la infectaremos con la opacidad del hecho. Decir, en efecto: "Si tiene que tener lugar algo como la experiencia, es necesario que el espíritu humano pueda unificar la diversidad sensible para determinados juicios sintéticos", es, a pesar de todo, hacer que el edificio crítico descanse sobre este juicio ininteligible (juicio de hecho): "Ahora bien, la experiencia ha tenido lugar". Y más adelante veremos que la Razón dialéctica es también la inteligibilidad de la Razón positivista: por eso, precisamente ésta empieza por darse como la regla ininteligible de toda inteligibilidad empírica [1]. Pero los caracteres fundamentales de la Razón dialéctica —si tiene que aprehenderse originalmente a través de las relaciones humanas— implican que se entrega a la experiencia apodítica en su inteligi-

[1] Estoy pensando aquí en la *Crítica de la Razón Pura*, y no en las últimas obras de Kant. Se ha demostrado muy bien que en la última parte de su vida, la exigencia de inteligibilidad condujo a Kant hasta las puertas de la Razón dialéctica.

bilidad misma. No se trata de verificar su existencia, sino, sin *descubrimiento empírico*, de probar esta existencia a través de su inteligibilidad. En otros términos, si la dialéctica es la razón del ser y del conocer, al menos en algunos sectores, tiene que manifestarse como doble inteligibilidad. En primer lugar, la dialéctica misma, como regla del mundo y del saber, tiene que ser inteligible, es decir —contrariamente que la Razón positivista—, comportar en sí misma su propia inteligibilidad. En segundo lugar, si algún hecho real —por ejemplo, un proceso histórico— se desarrolla dialécticamente, la ley de su aparición y de su devenir tiene que ser —según el punto de vista del conocimiento— el puro fundamento de su inteligibilidad. No consideramos de momento más que la inteligibilidad original. Esta inteligibilidad —o traslúcida de la dialéctica— no puede aparecer cuando nos limitamos a enunciar leyes dialécticas, como lo hacen Engels y Naville, a menos que cada una de estas leyes se dé como un "perfil" que revele a la dialéctica como totalidad. Las reglas de la Razón positivista aparecen como consignas separadas (salvo si se considera a esta Razón como un límite de la Razón dialéctica y con el punto de vista de ésta). Las pretendidas "leyes" de la Razón dialéctica, son, cada una de ellas, *toda* la dialéctica: no podría ser de otra manera sino la Razón dialéctica dejaría de ser un proceso dialéctico y el pensamiento, como *praxis* del teórico sería necesariamente discontinuo. Así la inteligibilidad de la Razón dialéctica —si ésta tiene que existir— es la de una totalización. O, para volver a la distinción entre el ser y el conocer, hay dialéctica si al menos existe en un sector ontológico una totalización en curso que sea inmediatamente accesible a un pensamiento que se totalice sin cesar en la comprensión misma de la totalización de la cual emana y que se hace su objeto ella misma. Se ha señalado muchas veces que las leyes enunciadas por Hegel o por sus discípulos al principio no parecen inteligibles; si se las toma aisladamente, hasta pueden parecer falsas o gratuitas. Hyppolite ha demostrado que la negación de la negación —si se considera este esquema en sí mismo— no es necesariamente una afirmación. Igualmente, a primera vista, la oposición de los contradictorios no parece que sea necesariamente el motor de la dialéctica; Hamelin, por ejemplo, ha construido su sistema sobre la de los contrarios. O, para dar

otro ejemplo, parece difícil que una nueva realidad, al superar a los contradictorios y conservarlos en ella, pueda ser al mismo tiempo irreductible a éstos e inteligible a partir de ellos. Ahora bien, estas dificultades provienen simplemente de que se consideran los "principios" dialécticos como simples datos o como reglas inducidas, esto es, que se consideran según el punto de vista de la Razón positivista y de la misma manera que ésta considera a sus "categorías". De hecho, cada una de estas pretendidas leyes dialécticas vuelve a encontrar una inteligibilidad perfecta si nos colocamos según el punto de vista de la totalización. Conviene, pues, que la experiencia crítica plantee la cuestión fundamental: ¿Existe un sector del ser en el que la totalización es la forma misma de la existencia?

3. Según este punto de vista, antes de continuar conviene que distingamos claramente las nociones de totalidad y de totalización. La totalidad se define como un ser que es radicalmente distinto de la suma de sus partes, se vuelve a encontrar entero —con una u otra forma— en cada una de éstas y entra en relación consigo mismo ya sea por la relación con una o varias de sus partes, ya por su relación con las relaciones que todas o varias de sus partes mantienen entre ellas. Pero al estar *hecha* esta realidad (un cuadro o una sinfonía son ejemplos si se lleva la integración al límite), sólo puede existir en lo imaginario, es decir, como correlativa de un acto de imaginación. El estatuto ontológico que reclama con su definición misma es el del en-sí, o, si se quiere, de lo inerte. La unidad sintética que producirá su apariencia de totalidad no puede ser un acto, sino sólo el vestigio de una acción pasada (de la misma manera que la unidad de la medalla es el residuo pasivo de la acuñación). La inercia del en-sí corroe a esta apariencia de unidad con su ser-en-exterioridad; la totalidad pasiva está corroída de hecho por una infinita divisibilidad. Así, como potencia en acto de retener partes, sólo es el correlativo de un acto de la imaginación: *la* sinfonía o *el* cuadro —lo he mostrado en otra parte— son imaginarios apuntados a través del conjunto de colores secos o del desgranamiento de sonidos que les sirven de *analogon*. Y cuando se trata de objetos prácticos —máquinas, utensilios, objetos de puro consumo, etcétera— es nuestra acción presente la que les da la apariencia de totalidades al resucitar —sea como sea— a la *praxis* que

ha tratado de totalizar a su inercia. Más lejos veremos que esas totalidades inertes tienen una importancia capital y que crean entre los hombres ese tipo de relación que más lejos llamaremos lo práctico-inerte. Estos objetos *humanos* valen para ser estudiados en el mundo humano: ahí es donde reciben su estatuto práctico-inerte, es decir, que pesan sobre nuestro destino por la contradicción que en ellos opone la *praxis* (el trabajo que los ha hecho y el trabajo que los utiliza) y la inercia. Pero estas indicaciones muestran que son productos y que la *totalidad* —contrariamente a lo que podría creerse— sólo es un principio regulador de la totalización (y se reduce, simultáneamente, al conjunto inerte de sus creaciones provisionales).

En efecto, si tiene que existir algo que se presente como la unidad sintética de lo diverso, sólo se puede tratar de una unificación en curso, es decir, de un acto. La unificación sintética de un habitat no es simplemente el trabajo que lo ha producido, sino que es también el acto de habitarlo: reducido a sí mismo, vuelve a la multiplicidad de inercia. Así la totalización tiene el mismo estatuto que la totalidad: a través de las multiplicidades prosigue ese trabajo sintético que hace de cada parte una manifestación del conjunto y que lleva al conjunto a sí mismo por la mediación de las partes. Pero es un acto *en curso* y que no se puede detener sin que la multiplicidad vuelva a su estatuto original. Este acto dibuja un campo práctico que, como correlativo indeferenciado de la *praxis*, es la unidad formal de los conjuntos que se tienen que integrar; en el interior de ese campo práctico, trata de operar la síntesis más rigurosa de la multiplicidad más diferenciada: así, por un doble movimiento, la multiplicidad se multiplica hasta el infinito, cada parte se opone a todas las demás y al todo en vías de formación, mientras la actividad totalizadora aprieta los lazos y hace de cada elemento diferenciado su expresión inmediata y su mediación en relación con los otros elementos. A partir de ahí, la inteligibilidad de la Razón dialéctica se puede establecer fácilmente: no es otra cosa que el movimiento mismo de la totalización. Entonces —para no tomar más que un ejemplo— la negación de la negación se vuelve afirmación en el marco de la totalización. En el seno del campo práctico, correlativo de la *praxis*, toda determinación es negación: la

praxis, al diferenciar a determinados conjuntos, los excluye del grupo formado por todos los otros y la unificación en curso se manifiesta *a la vez* por los productos más diferenciados (que indican la dirección del movimiento), por los que lo son menos (y que indican las permanencias, las resistencias, las tradiciones, una unidad más rigurosa pero más superficial) y por el conflicto de los unos con los otros (que manifiesta el estado presente de la totalización en curso). La nueva negación que, al determinar los conjuntos menos diferenciados, los elevará al nivel de los otros, hará desaparecer necesariamente a la negación que hacía de cada conjunto un antagonista del otro. Así, pues, será en el interior de una unificación en curso (y que ya ha definido los límites de su campo) y solamente ahí, donde una determinación puede ser llamada negación y donde la negación de una negación tiene que ser necesariamente una afirmación. Si la razón dialéctica existe, sólo puede ser —según el punto de vista ontológico— la totalización en curso, donde esta totalización ha tenido lugar, y —según el punto de vista epistemológico— la permeabilidad de esta totalización a un conocimiento cuyos movimientos por principio sean totalizadores. Pero como no se puede admitir que el conocimiento totalizador venga a la totalización ontológica como una nueva totalización de ésta, es preciso que el conocimiento dialéctico sea un momento de la totalización, o, si se prefiere, que la totalización comprenda en sí misma su retotalización reflexiva como una estructura indispensable y como un proceso totalizador en el seno del proceso de conjunto.

4. La dialéctica es, pues, actividad totalizadora; no tiene más leyes que las reglas producidas por la totalización en curso y éstas evidentemente conciernen a las relaciones de la unificación con lo unificado [1], es decir, los modos de presencia

[1] Algunos ejemplos: el todo está enteramente presente en la parte como su sentido actual y su destino. En este caso se opone a sí mismo como la parte se opone al todo en su *determinación* (negación del todo) y como las partes se oponen entre sí (cada una es la negación de las otras pero cada una es el todo determinándose en su actividad totalizadora y dando a las estructuras parciales las determinaciones que reclama el movimiento total); la parte, en tanto que tal, está mediada por el todo en sus relaciones con las otras partes: en el interior de una totalización, las multiplicidades (como uniones de exterioridad absoluta: cantidades) no se suprimen, pero se interiorizan, el hecho (lo veremos

eficaz del devenir totalizador a las partes totalizadas. Y el conocimiento, que es totalizador a su vez, es la totalización misma, en tanto que ésta está presente en determinadas estructuras parciales de un carácter determinado. Con otros términos, si hay presencia consciente de la totalización para sí misma, sólo puede ser en tanto que ésta es la actividad aún formal y sin rostro que unifica sintéticamente, pero que unifica por la mediación de realidades diferenciadas que la encarnan eficazmente en tanto que *se* totalizan por el movimiento mismo del acto totalizador. Estas indicaciones nos permiten definir un primer carácter de *la experiencia crítica*: se hace *en el interior* de la totalización y no puede ser una aprehensión contemplativa del movimiento totalizador; tampoco puede ser una totalización singular y autónoma de la totalización conocida,

cuando hablemos de los grupos) *de ser cien* se hace para cada uno de los cien una relación sintética de interioridad con los otros 99; queda modificado en su realidad singular por el carácter numérico de ser-centésimo; así la cantidad sólo puede volverse cualidad (como lo declara Engels después de Hegel) en un todo que reinteriorice hasta las relaciones de exterioridad. De esta manera el todo (como alto totalizador) se hace la relación entre las partes. Dicho de otra manera, la totalización es mediación entre las partes (consideradas en sus determinaciones) como relación de interioridad: en el interior de una totalización y por esta totalización, cada parte está mediada por todas en su relación con cada una y cada una es mediación entre todas; la negación (como determinación) se vuelve un lazo sintético de cada parte con cada una de las otras, con todas las otras y con el todo. Pero al mismo tiempo, el sistema ligado de las partes que se condicionan mutuamente, se opone al todo como acto de unificación absoluta, y esto es así *en la misma medida* en que este sistema en movimiento no existe y no puede existir sino como la encarnación misma y la realidad presente (aquí, ahora) de todo como síntesis en curso. De la misma manera, las relaciones sintéticas que dos (o $n + l$) partes sostienen entre sí, precisamente porque son la encarnación eficaz del todo, las oponen a cada otra parte, a todas las otras como sistema ligado, y en consecuencia al todo con su triple actualidad de síntesis en curso, de presencia eficaz para toda parte y de organización en superficie. Aquí sólo se trata de indicar algunos ejemplos abstractos. Pero bastan para mostrar el sentido de las uniones de interioridad en una totalización en curso. Desde luego estas oposiciones, no son estáticas (como podrían serlo si la totalización, lo que es imposible, acabase en totalidad), pero transforman perpetuamente el campo interior en la misma medida en que traducen el acto en curso a su eficacia práctica. También está claro que lo que llamo *todo* no es una totalidad, sino la unidad del acto totalizador en tanto que se diversifica y se encarna en las diversidades totalizadas.

sino que es un momento real de la totalización en curso, en tanto que ésta se encarna en todas sus partes y se realiza como conocimiento sintético de sí misma por la mediación de algunas de ellas. Prácticamente, esto significa que la experiencia crítica puede y debe ser la experiencia reflexiva de cualquiera.

5. Sin embargo, hay que profundizar y limitar los términos que acabamos de utilizar. En efecto, cuando digo que la experiencia tiene que ser *reflexiva,* entiendo que no se distingue más de la totalización en curso en la singularidad de sus movimientos de lo que la reflexión se distingue de la *praxis* humana. He mostrado en otro lugar que no había que considerar la reflexión como una conciencia parásita y distinta, sino como la estructura particular de determinadas "conciencias". Si la totalización está en curso en un sector cualquiera de la realidad, esta totalización sólo puede ser una aventura singular en unas condiciones singulares y, según el punto de vista epistemológico, produce los universales que la iluminan y ella los *singulariza* al interiorizarlos (en efecto, de esta manera todos los conceptos forjados por la historia, comprendido el del hombre, son universales singularizados y no tienen ningún sentido fuera de *esta* aventura singular). La experiencia crítica sólo puede ser un momento de esta aventura, o, si se prefiere, esta aventura totalizadora se produce como experiencia crítica de sí misma en un momento determinado de su desarrollo. Y esta experiencia crítica alcanza por reflexión al movimiento singular: lo que quiere decir que es el movimiento singular en el que el acto se da la estructura reflexiva. De tal manera los universales de la dialéctica —principios y leyes de inteligibilidad— son universales singularizados: todo esfuerzo de abstracción y de universalización llegará sólo a proponer esquemas constantemente válidos *para esta aventura.* Veremos en qué medida las extrapolaciones formales son concebibles (en la hipótesis abstracta en que otros sectores ontológicos aún ignorados *también* son totalizaciones) pero, de todas formas, estas extrapolaciones no se pueden dar por conocimientos y su única utilidad, cuando son posibles, es descubrir mejor la singularidad de la aventura totalizadora en que tiene lugar la experiencia.

6. Esto nos hace comprender en qué sentido tenemos que tomar la palabra "cualquiera". Si la totalización se da un mo-

mento de conciencia crítica, como avatar necesario de la *praxis* totalizadora, es indudable que ese momento no podría aparecer ni en cualquier momento ni en cualquier lugar. Está condicionado tanto en su realidad profunda como en sus modos de aparición por la regla sintética que caracteriza a *esta* totalización tanto como por las circunstancias anteriores que tiene que superar y retener en él según esta misma regla. Para que se me comprenda mejor, diré que —si, como es la hipótesis, el sector de la totalización es para nosotros la historia humana— la crítica de la Razón dialéctica sólo puede aparecer *antes* de que la totalización histórica haya producido lo universal singularizado que llamamos dialéctica, es decir, antes de que se haya presentado por sí misma a través de las filosofías de Hegel y de Marx; tampoco puede aparecer *antes de* los *abusos* que han oscurecido nuestra noción de racionalidad dialéctica y que han producido un nuevo divorcio entre la *praxis* y el conocimiento que la ilumina. La *Crítica*, en efecto, toma su sentido etimológico y nace de la necesidad real de separar lo verdadero de lo falso, de limitar el alcance de las actividades totalizadoras para darles su validez. Dicho de otra manera, la experiencia crítica no puede tener lugar *en nuestra historia* antes de que el idealismo stalinista haya "esclerosado" a la vez las prácticas y los métodos epistemológicos. Sólo puede tener lugar como la expresión intelectual de la *puesta en orden* que caracteriza en este *one World* que es el nuestro, al período poststalinista. Así, cuando descubrimos que *cualquiera* puede realizar la experiencia crítica, no significa que la época de esta empresa sea indeterminada. Se trata de cualquiera *hoy*. ¿Qué quiere decir entonces *cualquiera*? Entendemos por esta palabra que cualquier vida humana, si la totalización histórica tiene que poder existir, es la expresión directa e indirecta del todo (del movimiento totalizador) y de todas las vidas, en la misma medida en que se opone a todo y a todos. En consecuencia, en cualquier vida (pero más o menos explícitamente según las circunstancias) la totalización realiza el divorcio de la *praxis* ciega y sin principios y del pensamiento esclerótico, o, con otras palabras, el oscurecimiento de la dialéctica que es un momento de la actividad totalizadora y del mundo. Con esta contradicción vivida en el malestar y a veces en el desgarramiento, prescribe a cada uno, como su porvenir

individual, el poner en tela de juicio a sus herramientas intelectuales, lo que de hecho representa un nuevo momento más detallado, más integrado y más rico de la aventura humana. De hecho se ve nacer *hoy* numerosos intentos —todos interesantes y todos discutibles (comprendido éste, naturalmente) para cuestionar a la dialéctica sobre sí misma —lo que significa que el origen de la experiencia crítica es a su vez dialéctico, pero también que la aparición en cada uno de la conciencia reflexiva y crítica se define como intento individual para alcanzar a través de su propia vida real (comprendida como expresión del todo) el momento de la totalización histórica. En su carácter más inmediato y más superficial, la experiencia crítica de la totalización es así la vida misma del investigador en tanto que se critica ella misma reflexivamente. En términos abstractos, esto significa que sólo puede aprehender los lazos de interioridad que le unen al movimiento totalizador un hombre que viva en el interior de un sector de totalización.

7. Estas indicaciones coinciden con las que he hecho en *Cuestiones de método* sobre la necesidad de abordar los problemas sociales *situándose* en relación con los conjuntos considerados. Nos recuerdan también que el punto de partida epistemológico siempre tiene que ser la *conciencia* como certeza apodíctica (de) sí y como conciencia *de* tal o tal objeto. Pero aquí no se trata de cuestionar a la conciencia sobre sí misma: el objeto que tiene que darse es precisamente *la vida*, es decir, el ser objetivo del investigador, en el mundo de los Otros, en tanto que este ser se totaliza desde el nacimiento y se totalizará hasta la muerte. A partir de aquí el individuo desaparece de las categorías históricas: la alienación, lo práctico-inerte, las series, los grupos, las clases, los componentes de la Historia, el trabajo, la *praxis* individual y común, todo eso ha vivido y vive en interioridad: si existe el movimiento de la Razón dialéctica, ese movimiento produce esta vida, esta pertenencia a tal clase, a tales medios, a tales grupos, es la totalización misma la que ha provocado sus éxitos y sus fracasos, a través de las vicisitudes de su comunidad, sus dichas, sus desgracias particulares; son los lazos dialécticos los que se manifiestan a través de sus uniones amorosas o familiares, a través de sus camaraderías y de las "relaciones de producción" que han señalado su vida. A partir de ahí su comprensión de

su propia vida tiene que ir hasta la negación de la determinación singular de ésta para buscar su inteligibilidad dialéctica en la aventura humana entera. Y no pienso aquí en la toma de conciencia que le haría alcanzar el *contenido* de esta vida a partir de la historia concreta, de la clase a la cual pertenece, de las contradicciones propias de esta clase y de sus luchas contra las otras clases; no es la historia real de la especie humana lo que queremos restituir: lo que vamos a tratar de establecer es la *Verdad de la historia.* Se trata, pues, de que la experiencia crítica se refiera a la naturaleza de los lazos de interioridad (si tienen que existir) a partir de las relaciones humanas que definen al investigador. Si tiene que estar totalizado por la historia, lo que aquí importa es revivir sus pertenencias en los conjuntos humanos de estructuras diferentes y determinar la realidad de estos conjuntos a través de los lazos que los constituyen y las prácticas que los definen. Y en la misma medida en que es, en su persona, la mediación viva entre esos conjuntos heterogéneos (como lo es igualmente cualquier otro individuo), su experiencia crítica tiene que descubrir si ese lazo mediador es también una expresión de la totalización. En una palabra, si la unidad de la Historia existe, el experimentador tiene que aprehender su propia vida como el Todo y como la Parte, como el lazo de las Partes con el Todo, y como la relación de las Partes entre sí, en el movimiento dialéctico de la Unificación; tiene que poder saltar de su vida singular a la Historia por la simple negación práctica de la negación que la determina. Según este punto de vista, el orden de la experiencia nos aparece claramente: tiene que ser regresivo. A la inversa del movimiento sintético de la dialéctica *como método* (es decir, la inversa del movimiento del pensamiento marxista que va de la producción y de las relaciones de producción a las estructuras de los grupos, luego a las contradicciones interiores de éstos, a los medios, y en caso necesario al individuo), la experiencia crítica partirá de lo inmediato, es decir, del individuo alcanzándose en su *praxis* abstracta [1] para volver a encontrar, a través de condicionamientos cada vez más profundos, la totalidad de sus lazos prácticos con los otros, las estructuras de las diversas multiplicidades prácticas, y, a través de las contradicciones y las luchas de éstas, lo concreto-absoluto: el hombre histórico. Lo que supone decir que el individuo —interrogador interrogado— *soy yo* y no es nadie. Queda *el lazo* de los colectivos y de los grupos: a través de la unión vivida de las pertenencias, aprehenderemos —en ese *yo* que desaparece— las relaciones dinámicas de las diferentes estructuras sociales en tanto que se transforman a través de la historia. Por ejemplo, tenemos que aprehender el grupo cuando se constituye en la disolución de lo colectivo, y también la vuelta de ciertos grupos a la socialidad a través del movimiento de la *praxis* común y de su descomposición.

8. Sin embargo, hemos dejado de lado una dimensión capital de la experiencia crítica: el pasado. Vemos cómo *yo* me disuelvo prácticamente en la aventura humana, pero nos mantenemos aún en el plano sincrónico. Ahora bien, ocurre que la totalización se distingue de la totalidad porque ésta *está* totalizada y aquélla se totaliza. Con este sentido, queda claro que totalizar*se* significa temporalizar*se*. En efecto —ya lo he mostrado en otro lugar—, la única temporalidad concebible es la de una totalización como aventura singular. Si la totalización tiene que ser descubierta como totalización en curso, no sólo significa que deviene y devendrá, sino también que *ha devenido*. Esta vez *mi* vida, en su movimiento singular, es demasiado corta para que podamos tener la esperanza de aprehender en ella la aventura diacrónica de la totalización, sino en tanto que el lazo totalizador en el pasado que constituye al individuo *puede* servir de símbolo a una totalización de los individuos.

Es verdad. O más bien, *sería verdad* si tuviéramos que desdeñar la estructura *cultural* de toda experiencia diacrónica. Ahora bien, si la cultura no tiene que ser un montón de conocimientos heteróclitos y de fechas (esto es, si —y ésta es la cuestión— la totalización está en curso), lo que yo *sé* existe en mí y fuera de mí como un campo de tensiones particulares;

1 Tomo aquí "abstracto" en el sentido de *incompleto*. Según el punto de vista de su realidad singular, el individuo no es abstracto (hasta se puede decir que es lo más concreto), pero *a condición* de que haya encontrado las determinaciones cada vez más profundas que le constituyen en su existencia como agente histórico y al mismo tiempo como producto de la historia.

los *saberes*, por dispares que puedan ser por su contenido o las fechas de su aparición (en el mundo y en mi aprendizaje cultural), están unidos por *relaciones de interioridad*. Además, *en el interior* de la cultura total hasta este día lo que yo sé tiene que estar condicionado dialécticamente por lo que ignoro. Una vez más, en el momento en que estamos, esto no aparece como una evidencia: nada parece impedir que la cultura sea una colección o, en rigor, una superposición de estratos cuyo único lazo (la superposición) estaría en exterioridad. Hasta se puede considerar, como hacen nuestros eclécticos, sectores culturales que se condicionen en interioridad, otros que sean sumas, otros que posean (según sus conocimientos) uno y otro carácter. Se puede definir igualmente a los sectores por su condicionamiento interno —que sería dialéctico— y negar que sus relaciones sean diferentes de la contigüidad pura (o de algunos lazos *exteriores*). Pero si la Historia es una totalización que se temporaliza, la cultura es totalización temporalizante y temporalizada a pesar de la "disparidad" que caracteriza a *mis* conocimientos, y tal vez a *los* conocimientos, en general, en la *Cultura objetiva* de este siglo. Es precisamente lo primero que tiene que decidirse, según la experiencia dialéctica sea, o no, posible. Si, en efecto, suponemos un instante su posibilidad, vemos en seguida que *mi* cultura no puede darse como un montón subjetivo de conocimientos y de métodos "en *mi* espíritu"; más bien hay que considerar a esta cultura que llamo mía como una determinada participación en interioridad en la cultura objetiva. Y esta participación *me define* (según determinado juicio) en vez de ser yo primero un determinado átomo social definiendo él mismo posibilidades de cultura. En el momento en que aprehendo reflexivamente este lazo de interioridad en la totalización cultural, desaparezco como individuo culto para manifestarme como lazo sintético de cada uno en lo que se puede llamar *campo cultural*. Y esta unión aparecerá en su complejidad (relación del Todo con el Todo por mi mediación, oposición del Todo con la parte y con el Todo, oposición *de las* partes a *la* parte y al Todo, etc.), Además —siempre dentro de la hipótesis de que la experiencia dialéctica es posible— ese lazo hace acceder a *la Cultura* como totalización y como temporalización. De esta manera me encuentro condicionado dialécticamente por el pasado totalizado

y totalizador de la aventura humana: como hombre de cultura (expresión que designa a *todo* hombre, cualquiera que sea su cultura, incluso a un iletrado), me totalizo a partir de una historia milenaria y, en la medida de mi cultura, totalizo esta experiencia. Lo que significa que mi vida misma es milenaria, ya que los esquemas que me permiten comprender, modificar y totalizar mis empresas prácticas (y el conjunto de determinaciones que las acompañan) son *pasado en lo actual* (presentes por su eficacia y pasados por su historia devenida). En este sentido, la evolución diacrónica es actual (en tanto que pasada y, como más tarde veremos, en tanto que futura) en la totalización sincrónica; los lazos de una y otra son de interioridad y, en la medida en que la experiencia crítica es posible, la profundidad temporal de la aventura totalizadora se revela desde el momento en que interpreto reflexivamente las operaciones de mi vida singular. Aquí, claro está, el individuo no es el punto de partida metodológico, y su corta vida se diluye en el conjunto humano y pluridimensional que temporaliza su totalización y totaliza su temporalidad. En la medida misma en que sus universales singulares están perpetuamente suscitados —tanto en mi vida inmediata como en mi vida reflexiva— y desde el profundo pasado donde se han actualizado dan las claves o las reglas de mis conductas, en nuestra experiencia regresiva tenemos que poder utilizar *todo el saber actual* (al menos en principio) para iluminar tal o cual empresa, tal conjunto social, tal avatar de la *praxis*. Dicho de otra manera, el primer uso de la cultura debe ser el contenido irreflexivo de la reflexión crítica en la medida en que ésta primero alcanza los sincronismos a través del individuo presente. Lejos de suponer —como han hecho algunos filósofos— que no sepamos nada, como límite deberemos suponer (aunque sea imposible) que sabemos todo. En todo caso, aceptamos todos los conocimientos para descifrar los conjuntos humanos que constituyen al individuo y que el individuo totaliza por la manera que tiene de vivirlos. Los aceptamos porque el sueño de la ignorancia absoluta que descubre lo real preconceptual es una tontería filosófica tan peligrosa como fue, en el siglo XVIII, el sueño del "buen salvaje". Se puede tener la nostalgia del analfabetismo, pero eso mismo es un fenómeno cultural, porque el analfabetismo absoluto no se

conoce como tal —y cuando se conoce trata de suprimirse—. Así el exordio "supongamos que no conocemos nada", como negación de la cultura, no es más que la cultura —en un momento determinado de la temporalización totalizadora— tratando de ignorarse *en su propio beneficio*. Es, si se quiere, como un intento *precrítico* de criticar el saber en una época en que la dialéctica no ha llegado al punto de criticarse a sí misma.

En nuestra experiencia, por el contrario, quemaremos toda la leña, porque, en las vidas singulares, cada *praxis* utiliza a *toda* la cultura y se hace a la vez sincrónica (en el conjunto actual) y diacrónica (en su profundidad humana) y porque nuestra experiencia es por sí misma un hecho de cultura. En la reconstrucción metódica de la Historia, está prácticamente prohibido dejarse guiar por analogías entre los contenidos e interpretar, por ejemplo, una revolución como la de Cromwell a partir de la Revolución francesa. Por el contrario, cuando se trata de aprehender lazos formales (por ejemplo, toda especie de lazo de interioridad) entre los individuos o los grupos, de estudiar las diferentes formas de multiplicidades prácticas y los tipos de interrelaciones en esas multiplicidades, entre los ejemplos que ofrece la cultura, el mejor es el más claro, sin consideración de fecha. Con otras palabras, la dialéctica no es una conclusión de la historia; si tiene que existir, lo es como el movimiento original de la totalización. Claro que primero tiene que ser lo inmediato, la simple *praxis* vivida y, en la medida en que actúa sobre sí misma en el curso de los tiempos para totalizarse, se *descubre* y se hace mediatizar progresivamente por la reflexión crítica. Pero, para esta reflexión, lo inmediato no existe más, por definición, ya se trate de una *praxis* presente o pasada. En el tiempo actual de la experiencia crítica, la primera se da la estructura reflexiva en el momento mismo de su constitución; la otra, por el hecho mismo de estar conservada (al menos por sus vestigios) o reconstituida, está *ya mediatizada* cuando se la pone al día: la disparidad reflexiva se convierte aquí en una *distanciación*. Pero la crítica reflexiva forma parte de lo que llamaremos la *praxis* reconstituyente (la del historiador o del etnógrafo), y la *praxis* reconstituyente, en tanto que es reconstitución, está inseparablemente unida a la *praxis* reconstituida (construye la

realidad pasada, es decir, superada, al volverla a encontrar a través de la superación presente que la conserva; y está construida ella misma por ese pasado resucitado que la transforma en la medida en que lo restituye). Además, —como pasado superado— forma necesariamente parte de nuestra *praxis* presente como su profundidad diacrónica. Así la crítica reflexiva se vuelve conocimiento crítico y casi reflexivo cuando es a la Cultura objetiva a la que pide sus ejemplos y sus luces. No olvidemos, además, que la elección de los recuerdos sociales define a la vez a la *praxis* actual (en tanto que motiva esta elección) y a la memoria social en tanto que ha producido nuestra *praxis* con la elección que la caracteriza.

En esas condiciones, la experiencia reflexiva y el conocimiento casi reflexivo son perfectamente homogéneos cuando se trata de poner al día los lazos sintéticos de la Historia. El contenido mismo de estos lazos, en su materialidad, tiene que servir solamente para distinguir y para diferenciar: debemos hacer constar que una amistad de los tiempos de Sócrates no tiene ni el mismo sentido ni las mismas funciones que una amistad contemporánea; pero con esta diferenciación, que excluye rigurosamente toda creencia en una "naturaleza humana", no hacemos más que poner al día más claramente la unión sintética de *reciprocidad* (que por lo demás describiremos más lejos) que es un universal singularizado y el fundamento de todas las relaciones humanas. Si tomamos estas precauciones, bastará con elegir los mejores ejemplos de esta reciprocidad fundamental en ese pasado no vivido por nosotros y que sin embargo —por el intermediario de la cultura— es nuestro de parte a parte. En efecto, no se trata de volver a escribir la aventura humana, sino de hacer la experiencia crítica de los lazos de interioridad, o, con otras palabras, de aprehender a propósito de empresas, de estructuras o de acontecimientos reales pero cualesquiera, la respuesta a esta cuestión de principio: cuál es, en la aventura humana, la función respectiva de las relaciones de interioridad y de exterioridad. Si en esta experiencia total —que es, en suma, la de toda mi vida en tanto que se disuelve en toda la historia, de toda la historia en tanto que se recoge en toda una vida— tenemos que establecer que el *lazo de exterioridad* (razón analítica y positivista) está él también *interiorizado* por las multiplicida-

des prácticas y que sólo actúa en ellas (como fuerza histórica) en la medida en que se vuelve negación interior de la interioridad [1], nos encontraremos situados por esta búsqueda misma en el corazón de una totalización en curso.

9. Pero no es nuestro propósito el de establecer simplemente que existe un sector ontológico de totalización y que estamos situados en el interior de este campo. En efecto, si tiene que haber una razón dialéctica, el movimiento totalizador tiene que sernos en todas partes y en todos los tiempos *inteligible*, al menos por derecho (puede ocurrir que las informaciones no sean suficientes como para que nos sea permeable el acontecimiento. Pero, aun cuando fuese el caso más frecuente, la inteligibilidad *de derecho* tiene que estar asegurada por nuestra experiencia). Se trata aquí de una inteligibilidad segunda. La primera, como hemos visto, tiene que consistir —si puede ser posible, es decir, si alguna existe como una temporalización totalizadora— en reducir las leyes de la dialéctica a los momentos de la totalización. En lugar de aprehender *a priori* principios *en nosotros* (es decir, límites opacos para el pensamiento), tenemos que aprehender la dialéctica *en lo objetivo* y comprenderla —en la medida en que cada uno de nosotros, individuo y *todo* de la historia humana, la *hace* con ese doble punto de vista y la sufre al hacerla —como el movimiento totalizador—. Pero lo que llamamos inteligibilidad segunda no es la translucidez de la Razón dialéctica: es la inteligibilidad de los momentos parciales de la totalización gracias a la totalización misma en su temporalización, es decir, por la aplicación crítica de los esquemas dialécticos. Ya hemos visto que la Razón dialéctica, cuando se aplica a las ciencias de la Naturaleza, no puede ser "constitutiva"; dicho de otra manera, no es más que la idea vacía de totalización proyectada más allá de las leyes rigurosas y cuantitativas que fueron establecidas por la Razón positivista. Pero en la totalización *en que* estamos y *que* somos, esta Razón dialéctica tiene que probar su superioridad *en todo caso* por la inteligencia de los hechos históricos; tiene que disolver la interpretación positivista y analítica del seno de su propia actividad totalizadora; tiene que revelar estructuras, relaciones y significados que escapan por principio a todo positivismo; además, el acontecimiento mismo (si suponemos el caso-límite de una información perfecta) tiene que volverse transparente, es decir, se tiene que revelar como siendo permeable sólo a la Razón dialéctica. Lo que significa que el movimiento por el cual unos agentes totalizadores, superando sus contradicciones, producen un momento nuevo e irreductible de la totalización tiene que aparecérsenos a la vez como realidad y como iluminación. Dicho de otra manera, si existe la Razón dialéctica, tiene que definirse como la inteligibilidad absoluta de una novedad irreductible *en tanto* que ésta es una irreductible novedad. Es lo contrario del esfuerzo positivista y analítico, que trata de iluminar los nuevos hechos remitiéndolos a hechos pasados. Y, de cierta manera, la tradición del positivismo está tan dentro de nosotros, aún hoy, que la exigencia de inteligibilidad puede parecer aquí paradójica. Lo nuevo, *en tanto que es nuevo*, parece que escapa al intelecto: se acepta la *cualidad* nueva como una aparición bruta o, mejor, se supone que su irreductibilidad es provisional y que el análisis describirá en ella más tarde elementos antiguos. Pero lo nuevo viene al mundo precisamente por el hombre: es su *praxis* (en el nivel de la percepción: colores, olores) la que, por la reorganización parcial o total del campo práctico, produce el nuevo utensilio en la nueva unidad de su apariencia y de su función; es la *praxis* de los usos la que —en complicidad con las de los productores— mantendrá al utensilio en el mundo humano, unirá con el uso a sus pretendidos "elementos" para conservar entre los hombres y para ellos su irreductibilidad. La "realidad humana" es síntesis en el nivel de las técnicas y de esta técnica universal que es el pensamiento. Eso ya lo sabemos. También sabemos —y lo voy a mostrar aún mejor— que la Razón analítica es una transformación sintética cuyo pensamiento se afecta intencionalmente: este pensamiento tiene que hacerse cosa y gobernarse a sí mismo en exterioridad para convertirse en el medio *natural* en que el objeto considerado por él se defina *en sí* como condicionado por el exterior. En esto, como veremos con más detalle, obedece a la regla del organismo práctico en todos los niveles cuando *se hace* inercia dirigida

1 Se verá más lejos, por ejemplo, cómo la multiplicidad numérica, para hacerse grupo, tiene que interiorizar su *número* (su cualidad como exterioridad).

para actuar sobre la inercia. Pero al mismo tiempo que el pensamiento se hace objeto de esta metamorfosis, la dirige y la realiza en unión con el sistema inerte que quería estudiar. Se convierte en la ley de los cuerpos en movimiento (primero como esquema indeterminado y para *convertirse en* esta ley especificada) o en la regla de las combinaciones químicas (como simple certeza *a priori* de que esas combinaciones no pueden ser totalizaciones). Así la Razón analítica, como esquema universal y puro de las leyes naturales, sólo es el resultado de una transformación sintética o, si se prefiere, sólo un determinado momento práctico de la Razón dialéctica: ésta, como los animales-herramientas, utiliza sus poderes orgánicos para —en algunos sectores hacerse residuo *casi inorgánico que descifra lo inerte a través de su propia inercia*; el pensamiento científico es sintético en cuanto a su movimiento interior (*invención* de experiencias y de hipótesis) y analítico (si se trata de las ciencias de la Naturaleza en su estado presente) en cuanto a su proyección noemática de sí misma. Sus hipótesis son sintéticas por su función unificadora [$y = f\ (x)$] y analíticas por la inercia dispersiva de su contenido material. Más lejos veremos —si tiene éxito nuestra experiencia— que la razón dialéctica sostiene, dirige y vuelve a inventar sin cesar a la Razón positivista como su relación de exterioridad con la exterioridad natural. Pero esta razón analítica, producida como los carapachos quitinosos de algunos insectos, sólo tiene su fundamento y su inteligibilidad en la Razón analítica. Si es verdadero e inteligible en algunos casos que un objeto tiene su unidad por las fuerzas exteriores y —poco a poco— si esas fuerzas están condicionadas a su vez por la exterioridad indefinida del Universo, es que el hombre está en este Universo y rigurosamente condicionado por él; es que toda *praxis* (y en consecuencia, todo conocimiento) tiene que unificar a la dispersión molecular (ya sea que construya una herramienta, ya sea que unifique en un grupo a la multiplicidad social interiorizándola). Así las ciencias de la Naturaleza son analíticas por su contenido, mientras que el pensamiento científico es a la vez analítico por sus movimientos particulares y sintético por sus intenciones profundas.

Pero si existe la totalización, no habría que creer que el pensamiento organizador y creador sea en sí mismo *el hecho*

ininteligible de la especie humana, ni no sé qué actividad *inconsciente* que sólo descubrimos a través de los métodos y de los conocimientos de las ciencias naturales. Comprender una demostración matemática o una prueba experimental es comprender el movimiento mismo del pensamiento y su orientación. Dicho de otra manera, es, a la vez, aprehender la necesidad analítica de los cálculos (como sistema de igualdades, luego como reducción del cambio a cero) y la orientación sintética de estas equivalencias hacia el establecimiento de un nuevo conocimiento. En efecto, aunque alguna demostración llegue a reducir lo nuevo a viejo, la aparición de un conocimiento *probado* donde aún no había más que una hipótesis vaga y, en todo caso, sin *Verdad*, tiene que aparecer como una novedad irreductible en el orden del Saber y de sus aplicaciones prácticas. Y si no hubiera una inteligibilidad completa de esta irreductibilidad, no podría haber ni conciencia del *fin* ni aprehensión del encaminamiento progresivo de la demostración (en el sabio que inventa la experiencia o en el estudiante que escucha la explicación). Así la ciencia natural tiene la estructura misma de la *máquina*: la gobierna un pensamiento totalizador, la enriquece, inventa sus aplicaciones y, al mismo tiempo, la unidad de su movimiento (que es acumulación) totaliza *para el hombre* unos conjuntos y unos sistemas de orden *mecánico*. La interioridad se exterioriza para interiorizar la exterioridad. La misma transparencia de la *praxis* (digamos, de momento, de la *praxis individual*) tiene como origen la unión inseparable de la negación (que totaliza en *situación* lo que ella niega) y del proyecto que se define en relación con el *todo abstracto* —y aún formal— que proyecta el agente práctico en el porvenir y que aparece como la unidad reorganizada de la situación negada. En este sentido, la temporalización misma de una empresa es permeable, ya que se comprende a partir del porvenir que la condiciona (es decir, del *Todo* concebido por la *praxis* como teniendo que realizarse). Así la negación, por el acto mismo de negar, crea una totalidad provisional; es totalizadora *antes* de ser parcial. Y cuando se determine a negar tal estructura particular de la situación rechazada, lo será sobre un fondo de totalización provisional; la particularización de la negación no es un *análisis puro*, es, por el contrario, un movimiento dialéctico; la es-

tructura secundaria aparece en el todo provisional como expresando la totalidad y no pudiendo ser cambiada sin que también la totalidad sea modificada (o no pudiendo ser cambiada sino por la modificación previa de la totalidad). Precisamente esta unificación (y el descubrimiento que se hace en el campo totalizado) *es* primero la inteligibilidad, en tanto que la *praxis* humana, transparente a sí misma como unidad en acto (de un rechazo o de un proyecto) define su propia comprensión práctica como aprehensión totalizadora de una diversidad unificada (comprender —para cualquier técnico— es ver el todo —por ejemplo, el funcionamiento de una máquina que tiene que reparar— y buscar *a partir* de la función de conjunto las estructuras de detalle que molestan al funcionamiento). En suma, se trata de lo que mostrábamos antes: la totalización se diversifica y la integración se refuerza en proporción. Pero al mismo tiempo es ir del porvenir (por ejemplo, la máquina a punto para marchar) al pasado: la *reparación* aprehende la integridad del objeto que se tiene que reparar, a la vez como abstracto temporal y como estado futuro que se tiene que reconstituir. A partir de ahí, todos los movimientos del agente práctico se comprenden *por el porvenir* como retotalización perpetua de la totalidad provisional. Y el conjunto de esos momentos, retotalizados a su vez por la temporalización, son precisamente la inteligibilidad original, porque el agente práctico es transparente para sí mismo, como unidad unificadora de sí mismo y de lo circundante. En este sentido, lo *nuevo* le es inmediatamente inteligible en su actividad (en tanto que esta actividad lo *produce* y no en tanto que viene de fuera) porque para el agente práctico no es otra cosa que su propia unidad *práctica* en tanto que la produce sin cesar fuera de él como sello de una diversidad siempre profundizada. La inteligibilidad dialéctica descansa, pues, sobre la inteligibilidad de toda nueva determinación de una totalidad práctica, en tanto que esta determinación sólo es el mantenimiento y la superación totalizadora de todas las determinaciones anteriores, en tanto que esta superación y este mantenimiento están iluminados por una totalidad que se tiene que realizar [1].

1 Esta totalidad sólo es un momento de la totalización práctica. Si el agente la considera como definitiva, es por razones exteriores a

Estas indicaciones no prejuzgan a la experiencia crítica que vamos a emprender. Sólo indican su intención. Es posible —aunque no lo hayamos probado— que la *praxis* individual, en determinado plano, sea transparente a sí misma y que con esta transparencia dé el modelo y las reglas de la inteligibilidad plena. También es admisible, al menos a título de hipótesis, que el pensamiento humano (en tanto que es él mismo *praxis* y momento de la *praxis*) se caracterice fundamentalmente como la inteligencia de lo nuevo (como reorganización perpetua de lo dado en función de actos iluminados por su fin) [1]. Pero de sobra sabemos que no es ésa la cuestión. En

la pura unificación diversificante: por ejemplo, por su utilidad. Además, veremos que la totalidad forjada se le escapa en la medida en que su realización la hace caer en la inercia original y en la pura exterioridad.

1 Con la perspectiva de la totalidad futura, cada nuevo estado del sistema organizado es, en efecto, una *pre-novedad*, lo es en tanto que *ya está superado* por la unidad que tiene que venir, y entrega su inteligibilidad en tanto que *no bastante nuevo*. Tomaré el ejemplo simple de una evidencia intuitiva (y dialéctica) comparada a una demostración geométrica. Es muy *evidente* —primero y sobre todo para un niño— que una recta que atraviesa a un círculo en un punto cualquiera, lo tiene que atravesar también en otro punto. El niño o el hombre iletrado aprehenderá esta evidencia en el círculo mismo; dirá de la recta dibujada en la pizarra: si entra, tiene que salir. El matemático no se contenta con esta evidencia ingenua: necesita una demostración. Primero por todas las razones que se saben (y que hacen de la geometría un sistema riguroso. Lo que implica que un conocimiento no puede ocupar un lugar en el sistema salvo si está demostrado, es decir, probado según las reglas propias de la geometría.), pero sobre todo porque la demostración es analítica, mientras que la evidencia intuitiva de que ya he hablado es dialéctica. Se hace desaparecer el círculo-objeto-sensible, se le mantiene en un segundo plano, se le reemplaza por una de sus propiedades: existe un punto situado en el interior de un círculo que está a la misma distancia de todos los puntos del círculo; todos los puntos del círculo están a la misma distancia de un punto llamado centro. Supongamos un punto, bautizado centro; se le une a una recta con un segmento de recta que se bautiza radio. Se prueba entonces que en la recta existe otro punto que puede ser unido al centro por un segmento igual al primero. Esta demostración aquí no nos interesa; volveremos a ella al hablar de la necesidad. Pero lo que para nosotros cuenta es que destruye la unidad sensible y cualitativa del *círculo-gestalt* en beneficio de la inerte divisibilidad de los "lugares geométricos". En la medida en que la *gestalt* aún existe, está como inhibida en el saber implícito. Queda la exterioridad, es decir, el residuo del movimiento generador. Por el contrario, el *círculo-gestalt* es mucho más que una forma sensible: es el movimiento organizador que se ha hecho desde la concepción de la figura

efecto, no se trata sólo de examinar a un individuo en el trabajo. Una crítica de la Razón dialéctica se tiene que preocupar por el campo de aplicación y los límites de esta razón. Si tiene que haber una Verdad de la Historia (y no verdades, aun organizadas en sistema) es necesario que nuestra experiencia nos descubra que el tipo de inteligibilidad dialéctica precedentemente descrito se aplica a la aventura humana entera o, si se prefiere, que hay una temporalización totalizadora de nuestra multiplicidad práctica y que es inteligible, aunque esta totalización no comporte un gran totalizador. Una cosa es indicar que hay individuos (tal vez "átomos sociales") que totalizan las dispersiones por su existencia (aunque a título individual y cada uno en el sector particular de su trabajo), y otra mostrar que *se* totalizan ellos mismos *inteligiblemente*

y que el ojo rehace sin cesar. A partir de ahí podemos comprender que esta determinación humana de la indiferenciación espacial sea *práctica*, o más bien, que sea la *praxis* abstracta que resume en ella todas las prácticas del encierro. De la misma manera, la recta considerada ya no es un conjunto de puntos definidos; es un *movimiento*: el camino más corto de un punto a otro, es decir, una construcción de camino y a la vez una ley rigurosamente asignada a tal o cual móvil. Partiendo de estas consideraciones podemos comprender la inteligibilidad *dialéctica* del teorema considerado. El círculo, como ideal abstracto del encierro, *encierra*. La recta, como ideal del trayecto riguroso, *rompe los obstáculos*. O —si no tenía que romperlos— "pisaría" delante de una muralla, de una colina; habría que tirar el muro o hacer un túnel. Pero como se trata de un trayecto infinito —luego sin obstáculo real—, aprehendemos inmediatamente en el dibujo geométrico la recta *llegada* más allá del cerco circular y, para decir todo, sólo aprehendemos su movimiento a partir de lugares no representados en la pizarra o en el croquis y que están virtualmente presentes en lo que vemos como el destino, el sentido y el porvenir de éste. Pero en la medida en que este porvenir indefinidamente reculado está ya presente en la aprehensión perceptiva, lo que vemos de la recta está *ya con retraso* con lo que no podemos ver. El presente es *ya pasado* de alguna manera porque el móvil se encuentra simultáneamente en el infinito: la línea se convierte en un trazo, un rastro que se va a dispersar. Así la vemos arriba y en el ángulo de la derecha de la pizarra (por ejemplo), yendo hacia el cielo. Y luego, sus dos intersecciones con el círculo (cuya figura está en medio de la pizarra) aparecen en la figura como *pasado superado*. Por restringida y abstracta que pueda ser, una temporalización esquemática (que sólo explicitaría la transformación de la recta como factor) totaliza la *aventura* de la recta. Ésta, como el círculo, por vagamente que sea, está singularizada por la aventura humana. Y cuando *venimos* a este móvil que atraviesa una curva cerrada, de hecho *volvemos*: la recta ya ha lle-

sin que la mayor parte tengan por ello alguna preocupación aparente.

10. Si la Historia es totalización y si las prácticas individuales son el único fundamento de la temporalización totalizadora, no basta con encontrar en cada uno —por consiguiente, en nuestra experiencia crítica— la totalización en curso, a través de las contradicciones que la ocultan y la revelan juntamente. Es necesario que nuestra experiencia nos revele *cómo* la multiplicidad práctica (que se puede llamar según se quiera "los hombres" o la Humanidad) realiza su interiorización en su misma dispersión. Además, tendremos que descubrir la necesidad dialéctica de ese proceso totalizador. Con la primera mirada, en efecto, la multiplicidad de los agentes dialécticos (es decir, de los individuos que producen una *praxis*) supone un

gado al infinito cuando vemos que corta al círculo. Y sin duda que es un nuevo conocimiento el que supone el encuentro con esta doble organización. Pero la inteligibilidad proviene aquí de la aprehensión intuitiva de dos prácticas (por ejemplo, la muralla y el carril) contradictorias, una de las cuales domina a la otra sometiéndose a su ley. La rigidez inflexible de la trayectoria y la dureza absoluta del móvil forman un todo con la resistencia circular de la muralla. El sentido de ésta es crear un *interior* (y ahí también el movimiento acabado nos hará aprehender el círculo —que puede ser trazado por un matemático o construído por hombres en peligro— como temporalización totalizada). Nada tiene que comprenderse aquí salvo el acto generador, la síntesis que reune a las empalizadas o que retiene juntos a los elementos abstractos del espacio. Lo nuevo es el rastro dejado por una temporalización totalizadora en la absoluta dispersión inerte que representa el espacio. Es inteligible *en tanto* que la inercia dispersiva que reune *no añade nada por sí misma* y sólo es la reproducción fijada del acto generador. En todo punto de la curva el círculo se tiene que hacer y está ya hecho. En todo punto de la curva el movimiento que tiene que hacerse (la regla de la construcción) está comprendido a partir del movimiento hecho (la totalidad temporalizada de la síntesis) y recíprocamente (la opacidad *nueva* de la determinación sensible se disuelve en la regla que la produce, se convierte en cada punto en el esbozo de un pasado y de un porvenir en movimiento).

En cuanto a la relación entre la recta y la curva cerrada, aparece aquí como una aventura temporal y casi singularizada: es la síntesis de dos consigns contradictorias y ya ejecutadas. La curva cerrada resiste a la exterioridad. Doblemente: opone un recinto a toda fuerza exterior; encierra en este recinto a una interioridad. Pero la recta que la atraviesa, al romper el cerco, se encuentra sujeta a la ley de interioridad; es necesario que vuelva al exterior, de donde ha venido, según la regla que define su movimiento. En el acto, "la entrada" del móvil exige su

atomismo de segundo grado, es decir, la multiplicidad de las totalizaciones. Si tal fuera el caso, encontraríamos, en la segunda instancia, el atomismo de la Razón analítica. Pero ya que partimos de la *praxis* individual, tendremos que seguir con cuidado todos los hilos de Ariadna que, en esta *praxis*, nos conducirán a las diversas formas de conjuntos humanos; habrá que buscar, en cada caso, las estructuras de estos conjuntos, su modo real de formación a partir de sus elementos, luego su acción totalizadora sobre los elementos que los han formado. Pero en ningún caso bastará con mostrar la generación de los conjuntos por los individuos, o los unos por los otros, ni con mostrar inversamente cómo los individuos están producidos

"salida", porque la primera ha transformado a éste en determinación de la interioridad del círculo. Pero, inversamente, la recta, al atravesar la curva, realiza la exterioridad del contenido interior. La inteligibilidad práctica de la aventura geométrica es esta nueva organización que la proporciona al realizar, *por nosotros mismos* y por el movimiento que volvemos a hacer, la exteriorización de lo interior (acción de la recta sobre el círculo) y la interiorización de lo exterior (la recta se hace interior para atravesar el obstáculo, obedece a las estructuras del círculo). Pero esta síntesis de contradictorios, en su novedad superada, está descifrada a partir de las totalizaciones futuras, es decir, de operaciones que se efectúan por la única indicación de que hay que efectuarlas.

Si consideramos bien este caso simple, se ve que la intuición sensible es simplemente el acto generador de las dos determinaciones espaciales, en tanto que el agente comprende su operación parcial a partir de una doble *praxis* total (trazar la recta, cerrar el círculo). Esto es, la evidencia dialéctica ilumina el acto en curso por el acto totalizado y la naturaleza del material no interviene sino para calificar a la *praxis* informadora (claro que esto ya no es verdad cuando el material se vuelve concreto; pero ya hablaremos de ello más adelante; el principio de la evidencia dialéctica tiene que ser, en cualquier caso, la aprehensión de una *praxis* en curso a la luz de su término final). Si esta comprensión inmediata de la novedad práctica parece inútil y casi pueril en el ejemplo citado, es que al geómetra no le interesan los actos, sino lo trazado. Le preocupa poco saber si las figuras geométricas no son abstracciones, esquemas límites de un trabajo real; lo que le interesa es encontrar las relaciones de exterioridad radical con el sello de interioridad que se impone a las figuras al engendrarlas. Pero al mismo tiempo desaparece la inteligibilidad. En efecto, se estudian unas síntesis prácticas en tanto que la acción sintética se hace pura designación pasiva permitiendo que se establezcan relaciones de exterioridad entre los elementos que ha acercado. Veremos cómo lo práctico-inerte vuelve a encontrar esta exteriorización en pasividad de la interioridad práctica, y cómo, al seguir este proceso, se puede definir a *la alienación* en su forma original.

por los conjuntos que componen. Habrá que mostrar en cada caso la inteligibilidad dialéctica de estas transformaciones. Naturalmente, se trata de una inteligibilidad *formal*. Entendemos con esto que hay que comprender los lazos de la *praxis* —como consciente de sí— con todas las multiplicidades complejas que se organizan por ella y donde se pierde como *praxis* para devenir *praxis-proceso*. Pero de ninguna forma entendemos —y tendremos la ocasión de repetirlo aún más claramente— determinar la historia concreta de esos avatares de la *praxis*. En particular, veremos más lejos que el individuo práctico entra en conjuntos muy diferentes, por ejemplo, en lo que llamo *series* y en lo que se llama *grupos*. No está dentro de nuestro proyecto el determinar si las series han precedido a los grupos, o recíprocamente, ya haya sido originalmente ya en un momento particular de la Historia. Por el contrario, veremos que los grupos nacen de las series y que muchas veces acaban por realizarse a su vez. Nos importará, pues, *únicamente*, mostrar el paso de las series a los grupos y de los grupos a las series como avatares constantes de nuestra multiplicidad práctica y sentir la inteligibilidad dialéctica de estos procesos reversibles. De la misma manera, cuando estudiemos la clase y el ser-de-clase, habrá de ocurrirnos que tomemos ejemplos de la historia obrera. Pero nuestra intención no será definir a *esta* clase particular que se llama el proletariado: no tendremos más finalidad que buscar a través de estos ejemplos la constitución de una clase, su función de totalización (y de destotalización) y su inteligibilidad dialéctica (lazos de interiaridad y de exterioridad, estructuras interiores, relaciones con las otras clases, etc.). En una palabra, no abordamos ni la historia humana, ni la sociología, ni la etnografía: más bien, parodiando un título de Kant, pretendemos echar las bases de unos "Prolegómenos de toda antropología futura". Si, en efecto, nuestra experiencia crítica tuviera que dar resultados positivos, habríamos establecido *a priori* —y no, como los marxistas *creen* haberlo hecho, *a posteriori*— el valor heurístico del método dialéctico cuando está aplicado a las ciencias del hombre y, cualquiera que sea el hecho considerado, con tal de que sea *humano*, la necesidad de reemplazarlo en la totalización en curso y de comprenderlo a partir de ella. La experiencia se presentará, pues, en cada momento como una investiga-

ción doble: *si* la totalización existe, nos tiene que entregar, *por una parte* (y en el orden regresivo) todos los *medios* puestos en obra por la totalización, es decir, todas las totalizaciones, destotalizaciones y retotalizaciones parciales en sus estructuras abstractas y sus funciones, y *por otra parte,* tiene que dejarnos ver cómo se engendran dialécticamente esas formas unas de otras en la inteligibilidad plena de la *praxis.* Además, en la medida en que nuestra experiencia va de lo simple a lo complejo, de lo abstracto a lo concreto, de lo constituyente a lo constituido, tendremos que poder fijar, fuera de la historia concreta, los avatares de la *praxis* individual, los marcos formales de su alienación [1], y las circunstancias abstractas que incitan a la constitución de una *praxis* común. Esto nos llevará a las grandes divisiones de este primer tomo: la *dialéctica constituyente* (tal y como se aprehende en su abstracta translucidez a través de la *praxis* individual) encuentra su límite en su obra misma y se transforma en *antidialéctica.* Esta antidialéctica, o dialéctica contra la dialéctica (*dialéctica de la pasividad* [2]) tiene que revelarnos las *series* como tipos de

1 Con esto hay que entender: la experiencia dialéctica de la alienación como *posibilidad a priori* de la *praxis* humana a partir de las alienaciones *reales* que ofrece la Historia concreta. No sería, en efecto, concebible que la actividad humana fuese *alienada* o que las relaciones humanas pudiesen ser *reificadas* si algo como la alienación y la reificación no estuviese dado en la relación *práctica* del agente al objeto del acto y a los otros agentes. Ni la libertad des-situada de determinados idealistas, ni la relación hegeliana de la conciencia consigo misma, ni el determinismo mecanicista de algunos seudo-marxistas podrían dar cuenta de ello. Podremos encontrar los fundamentos de toda alienación posible en la relación concreta y sintética del agente al otro por la mediación de la cosa y a la cosa por la mediación del otro.

2 La dialéctica de la pasividad no es reducible de ninguna forma a la razón analítica, que es la construcción *a priori* del marco inerte (espacio-temporal) de la exterioridad como tal, o, si se prefiere, que es la dialéctica dándose una exterioridad para aprehender lo exterior no manifestándose implícitamente sino en la dirección unitaria de movimiento pasivo de la exterioridad exteriorizada. Llamamos dialéctica de la pasividad o anti-dialéctica al momento de la inteligibilidad que corresponde a una *praxis* vuelta contra sí misma en tanto que está restituida como sello permanente de lo inerte. En este nivel, tendremos que ocuparnos de la inercia misma haciéndose dialéctica en tanto que sellada: no *en tanto* que es pura inercia, sino en tanto que se tiene que colocar según el punto de vista de la exterioridad inerte para volver a encontrar a la

reunión humana y la alienación como relación mediada con la otra y con los objetos del trabajo, en el terreno serial y como modo serial de coexistencia [1]. En este nivel descubriremos una equivalencia de la *praxis* alienada y de la inercia trabajada, y llamaremos *práctico-inerte* al terreno de esta equivalencia. Veremos surgir el grupo, contra lo *práctico-inerte* y la impotencia, como segundo tipo de reunión dialéctica. Pero como veremos, distinguiré a la dialéctica constituida de la dialéctica constituyente en la medida en que el grupo tiene que constituir su *praxis* común por la *praxis* individual de los agentes que lo componen. Entonces, si la totalización existe, habrá que encontrar la inteligibilidad de la Razón dialéctica constituida (inteligibilidad de las acciones comunes y de la *praxis-proceso*) a partir de la Razón dialéctica constituyente (*praxis* abstracta e individual del hombre trabajando). Podremos definir aquí, en el marco de nuestra experiencia, los límites de la inteligibilidad dialéctica, y, al mismo tiempo, el significado propio de la totalización. Tal vez nos parezca entonces que realidades, como la clase, por ejemplo, no tienen un tipo de ser único y homogéneo, sino que son y se hacen en todos los planos a la vez, con el sentido de una totalización más compleja de lo que al principio imaginábamos (puesto que la antidialéctica tiene que ser integrada y totalizada, pero no disuelta por la dialéctica constituida, y que ésta sólo puede totalizar sobre la base de una dialéctica constituyente). En este nivel, parecerá que la experiencia progresiva ha tocado fondo. Dicho de otra manera, habremos aprehendido nuestra profundidad individual en tanto que nuestras raíces, a través del movimiento de los grupos y de las series, se hunden hasta la materialidad fundamental. De todas formas, aunque todo momento de la regresión parezca más complejo y más general

praxis "pasivizada" (ej.: la circulación de numerario). Esta seudodialéctica o dialéctica invertida tiene las apariencias inmediatas de la magia, que posee su tipo de racionalidad que tendremos que descubrir.

1 La alienación —como bien se entiende— es un fenómeno mucho más complejo y cuyas condiciones, como ya veremos, se sitúan en todos los niveles de la experiencia. Sin embargo, hay que indicar aquí el fundamento. Por ejemplo: la alienación existe en el grupo práctico como peligro permanente. Pero eso no se podría comprender sino porque el grupo más vivo y el más unido está siempre en peligro de volver a la serie de la que ha salido.

que el momento aislado y superficial de nuestra *praxis* individual, se mantiene, según otro punto de vista, perfectamente abstracto, es decir, que no es aún más que una *posibilidad*. De hecho, con este procedimiento formal alcanzaremos una *circularidad* dialéctica: sea que consideremos formalmente las relaciones del grupo y de la serie en tanto que cada uno de los dos conjuntos puede producir al otro, sea que aprehendamos en la experiencia al individuo como fundamento práctico de un conjunto y al conjunto considerado como produciendo al individuo en su realidad de agente histórico. Esta circularidad existe: hasta es (tanto para Engels como para Hegel) una característica del orden dialéctico y de su inteligibilidad. De todas formas, la reversibilidad circular está en contradicción con la irreversibilidad de la Historia, tal y como se da a la experiencia. Si es abstractamente verdad que grupos y series se pueden producir indeferentemente los unos a los otros, también es verdad que es tal grupo histórico el que, con su clasificación por series, ha producido tal conjunto de series (o inversamente) y que, si el conjunto de series ha sido origen de un nuevo grupo, éste, sea el que fuere, es irreductible al primero. Además, esta experiencia regresiva, aunque haga entrar en juego determinados conflictos, sólo nos puede revelar nuestras estructuras profundas y su inteligibilidad, sin revelar las relaciones dialécticas de los grupos y de las series, de las series entre ellas, y de los grupos entre ellos. Así la experiencia dialéctica, en su movimiento regresivo, no nos puede dar más que las condiciones estáticas de la posibilidad de una totalización, es decir, de una historia. Convendrá, pues, proceder a la experiencia inversa y complementaria; al recomponer progresivamente el proceso histórico a partir de las relaciones movientes y contradictorias de las formaciones consideradas, haremos la experiencia de la Historia: esta experiencia dialéctica tiene que poder mostrarnos si las contradicciones y las luchas sociales, la *praxis* común e individual, el trabajo como productor de herramientas, la herramienta como productor de hombres y como regla de los trabajos y de las relaciones humanas, etc., componen la unidad de un movimiento totalizador inteligible (luego orientado). Pero *ante todo*, aunque sus descubrimientos tengan que ser hechos y fijados en relación con estos ejemplos particulares, la experiencia crítica trata de re-

componer la inteligibilidad del movimiento histórico en el interior del cual se definen por sus conflictos los diferentes conjuntos. Partiendo de las estructuras sincrónicas y de sus contradicciones, busca la inteligibilidad *diacrónica* de las transformaciones históricas, el orden de sus condicionamientos, la razón inteligible de la irreversibilidad de la Historia, es decir, de su *orientación*. Esta progresión sintética, aunque se mantenga formal, tiene que poder cumplir varias funciones: por recomposición de las instancias a través de los procesos, tiene que conducirnos, si no a lo concreto absoluto, que sólo puede ser singularizado (*este* acontecimiento en *esta* fecha de *esta* historia), por lo menos al sistema absoluto de las condiciones que permitan aplicar al hecho de *una* historia la determinación de "hecho *concreto*". En este sentido, se podría decir que la experiencia crítica trata de fundar una antropología estructural e histórica, que el momento regresivo de la experiencia funda la inteligibilidad del Saber sociológico (sin prejuzgar sobre ninguno de los conocimientos que constituyen este Saber) y que el momento progresivo debe fundar el Saber histórico (sin prejuzgar sobre el desarrollo real y singular de los hechos totalizados). Y, naturalmente, la progresión no tendrá que tratar con otras estructuras que con las sacadas a luz por la experiencia regresiva. Sólo se preocupará por volver a encontrar los momentos de sus interrelaciones, el movimiento cada vez más vasto y más complejo que las totaliza y finalmente la orientación de la totalización, es decir, el "sentido de la Historia" y su Verdad. En el transcurso de estos nuevos movimientos, veremos los lazos múltiples y fundamentales de la dialéctica constituyente con la dialéctica constituida, y de ésta y la constituyente por la constante mediación de la antidialéctica. Si los resultados de la experiencia son positivos, se nos permitirá que definamos por fin a la Razón dialéctica como razón constituyente y constituida de las multiplicidades prácticas. Comprenderemos el sentido de la totalización, sentido totalizador o totalización destotalizada, y por fin podremos demostrar la rigurosa equivalencia de la *praxis* con sus articulaciones definidas y de la dialéctica como lógica de la acción creadora, es decir, en definitiva, como lógica de la libertad.

El tomo I de la *Crítica de la razón dialéctica* se detiene en el momento en que alcanzamos el "lugar de la historia",

es decir, que se buscarán exclusivamente los fundamentos inteligibles de una antropología estructural, en tanto, como bien se entiende, que estas estructuras sintéticas constituyen la condición de una totalización en curso y perpetuamente orientada. El tomo II, que aparecerá pronto, volverá a trazar las etapas de la progresión crítica: tratará de establecer que hay *una* historia humana con *una* verdad y *una* inteligibilidad. No considerando el contenido material de esta historia, sino demostrando que una multiplicidad práctica, cualquiera que sea, tiene que totalizarse sin cesar interiorizando su multiplicidad en todos los niveles.

11. El lugar de nuestra experiencia crítica no es otra cosa que la identidad fundamental de una vida singular y de la historia humana (o, según un punto de vista metodológico, de la "reciprocidad de sus perspectivas"). A decir verdad, la identidad de estos dos procesos totalizadores se tiene que probar. Pero precisamente la experiencia parte de esta hipótesis y cada momento de la regresión (y, más tarde, de la progresión) la pone directamente en tela de juicio. La persecución de esta regresión quedaría interrumpida en cada nivel precisamente si la identidad ontológica y la reciprocidad metodológica no se descubriesen cada vez como un hecho y como una Verdad inteligible y necesaria. En realidad, la hipótesis que permite intentar la experiencia es precisamente la que la experiencia trata de demostrar. Si la dialéctica existe, tenemos que sufrirla como insuperable rigor de la totalización que *nos* totaliza, y aprehenderla en su libre espontaneidad práctica como la *praxis* totalizadora que somos; en cada grado de nuestra experiencia tenemos que reencontrar en la unidad inteligible del movimiento sintético la contradicción y el lazo indisoluble de la necesidad y de la libertad, aunque, en cada instante, este lazo se presente con formas diferentes. De todas formas, si mi vida, al profundizarse, se vuelve Historia, ella misma tiene que descubrirse en el fondo de su libre desarrollo como rigurosa necesidad del proceso histórico para volver a encontrarse más profundamente aún como la libertad de esta necesidad y en fin como la necesidad de la libertad [1]. La experiencia revelará este juego de facetas en tanto que el totalizador siempre está totalizado al mismo tiempo, aunque, como veremos, sea el Príncipe en persona. Y cuando descubramos —si ha de tener lugar—, bajo la translucidez de la libre *praxis* individual, el subsuelo rocoso de la necesidad, esperemos que hayamos elegido el buen camino. Adivinaremos entonces lo que el conjunto de los dos tomos tratará de probar: la *necesidad* como estructura apodíctica de la experiencia dialéctica no reside ni en el libre desarrollo de la interioridad ni en la inerte dispersión de la exterioridad; se impone, a título de movimiento inevitable e irreductible, en la interiorización de lo exterior y en la exteriorización de lo interior. Este doble movimiento será el de toda nuestra experiencia regresiva: el ahondamiento de la *praxis* individual nos mostrará que interioriza lo exterior (dibujando por la acción un campo práctico); pero inversamente, aprehenderemos en la herramienta y en la objetivación por el trabajo una exteriorización intencional de la interioridad (el *sello* es a la vez el ejemplo y el símbolo); de la misma manera el movimiento por el cual la vida práctica del individuo se tiene que disolver, en el curso de la experiencia, en totalizaciones sociológicas o históricas, no conserva en la nueva forma que aparece como la realidad objetiva de la vida (serie, grupo, sistema, proceso) la interioridad translúcida del agente totalizador. En términos menos precisos —pero que tal vez parezcan más claros al principio—, la libre subjetividad descubre *primero en sí misma* su objetividad como la necesidad inteligible de su puesta en perspectiva en totalizaciones que la totalizan (que la integran en formas sintéticas en curso). La subjetividad aparece entonces, en toda su abstracción, como la condena que nos obliga a realizar libremente y por nosotros mismos la sentencia que una sociedad "en curso" ha llevado sobre nosotros y que nos define *a priori* en nuestro ser. En este nivel volveremos a encontrar lo *práctico-inerte*.

Sin embargo, hay que comprender que la *praxis* supone

1 Cuando doy esta forma como última unión de estas realidades, no detengo la enumeración de las unidades contradictorias en consideración a los dos términos de la comparación; y nada impediría concebir *circularmente* otros momentos dialécticos en los que encontraríamos la sucesión de las unidades precitadas al revés. Si detengo aquí la enumeración, es que el movimiento de la totalización estructural e histórica exige —como veremos— que esas unidades *y sólo ellas* indiquen los momentos de nuestra experiencia.

un agente material (el individuo orgánico) y la organización material de una empresa sobre la materia por la materia. Así nunca encontraremos hombres que no estén mediados por la materia al mismo tiempo que median sectores materiales entre ellos. Una multiplicidad práctica es una determinada relación de la materia consigo misma a través de la mediación de la *praxis* que transforma lo inerte en materia trabajada, así como la colección de objetos que nos inviste impone su mediación a la multiplicidad práctica que nos totaliza. La historia del hombre es, pues, una historia de la naturaleza. No sólo porque el hombre es un organismo material con necesidades materiales, sino porque la materia trabajada, como exteriorización de la interioridad, produce al hombre, que la produce o que la utiliza en tanto que, en el movimiento totalizador de la multiplicidad que la totaliza, tiene que reinteriorizar la exterioridad de su producto. La unificación de lo inerte *exterior*, ya sea por el sello o por la ley, y la introducción de la inercia en el seno de la *praxis*, tienen por resultado, una y otra, como hemos visto, producir la necesidad como determinación rigurosa en el seno de las relaciones humanas. Y la totalización sufrida, en tanto que la descubro en el seno de mi libre totalización vivida, no toma la forma de una necesidad sino por dos razones fundamentales: una es que la totalización que me totaliza tiene que utilizar la mediación de los productos inertes del trabajo; la otra, que la multiplicidad práctica tiene que ocuparse *en todo caso* con su propia inercia de exterioridad, es decir, con su carácter de cantidad discreta. Veremos que la interiorización del número no siempre es posible y que, cuando ha tenido lugar, la cantidad, aunque vivida dialécticamente en interioridad, produce en cada miembro del grupo una capa profunda de inercia (de exterioridad en la interioridad). En consecuencia, el problema de la necesidad —que se da inmediatamente como una estructura de nuestra experiencia crítica— nos remite necesariamente al problema fundamental de la antropología, es decir, a las relaciones de los organismos prácticos con la materia inorgánica. No habrá que perder nunca de vista que la exterioridad es decir, la cantidad, y, con otras palabras, la Naturaleza— es a la vez y para toda multiplicidad de agentes la amenaza desde fuera y la nada desde dentro (veremos que sin función en la antidialéc-

tica), y que es al mismo tiempo la manera permanente y la ocasión profunda de la totalización. Veremos también que es *la esencia* del hombre en el sentido de que la esencia —como pasado superado— es inerte y se vuelve la objetivación superada del agente práctico (lo que provoca la contradicción perpetuamente resuelta y perpetuamente renaciente del hombre-productor y del hombre-producto, en cada individuo y en el seno de toda multiplicidad) [1]. Nos enteraremos, además, en el segundo tomo, que es el motor inerte de la Historia, en tanto que sólo ella puede soportar la *novedad* que la sella y que ella guarda, a su vez, como un momento irreductible y como un recuerdo de la Humanidad. La materia inorgánica (aunque siempre organizada para nosotros), motor inerte y memoria creadora, en ningún caso está ausente de la historia de nuestras materialidades orgánicas; es la condición de exterioridad interiorizada para que haya una historia, y esta condición de principio es la exigencia absoluta de que *haya* una necesidad de la Historia en el centro de la inteligibilidad (y perpetuamente disuelta en el movimiento de la intelección práctica) [2]. Así nuestra

1 La objetivación del hombre es lo inerte sellado. Así la objetivación superada —en tanto que el hombre práctico ve su esencia en ello— es, finalmente, el robot. En este mundo extraño que describimos, el robot es la esencia del hombre; lo que quiere decir que se supera en libertad hacia un porvenir pero que se piensa como robot en cuanto se vuelve hacia su pasado. *Se aprende sobre lo inerte* y, como consecuencia, es víctima de su imagen reificada, aun antes de toda alienación.

2 En efecto, hay una contradicción entre la inteligibilidad y la necesidad. La inteligibilidad da la perfecta evidencia de lo nuevo a partir de lo viejo; hace asistir a la producción transparente y práctica de lo nuevo a partir de los factores anteriormente definidos y a la luz de la totalización. Pero *precisamente* porque la luz está en todas partes, disuelve a este gobierno por lo exterior que es y que permanece la necesidad —como veremos— hasta en los movimientos del pensamiento. Este, en efecto, se limita a suprimir toda posibilidad poniendo simplemente *desde el exterior* la imposibilidad, o dadas g y z, de que no se produzca el fenómeno x (y, naturalmente, esta imposibilidad concierne al mismo tiempo a los movimientos del pensamiento). La intelección dialéctica, en la medida en que da la intuición plena y temporalizada del movimiento organizador por el cual g y z se encuentran unificadas en x por su simple lazo de interioridad (en la totalización en curso), tiende a absorberse en la temporalización de esta evidencia. La transparencia es por sí misma su garantía y el problema original no es limitar los posibles, sino aprehender en todos los movimientos, y partiendo de la totalidad futura,

experiencia crítica nos tiene que entregar la apodicticidad como la indisoluble unidad —en todos los niveles totalizadores y totalizados— de lo inorgánico y de lo orgánico a través de todas las formas que puede presentar esta unión (desde la presencia de lo inorgánico en el seno del organismo mismo y en su derredor hasta la organización de lo inorgánico y hasta la presencia del número como exterioridad pura en el seno del número interiorizado por la multiplicidad organizada y práctica). Encontramos así el mismo esquema de la experiencia crítica. En efecto, en el momento regresivo encontraremos la dialéctica constituyente, la antidialéctica y la dialéctica constituida. En el momento de la progresión sintética, tendremos que seguir el movimiento totalizador que integrará a estos tres movimientos parciales en el seno de la totalización

la plena realización de *una* posibilidad. La evidencia tiende a rechazar a la apodíctica en la medida en que la necesidad tiende a rechazar a la evidencia. Pero la necesidad aparece en el corazón de la evidencia como la inercia formal de la inteligibilidad, en la medida en que la evidencia histórica tiene que mostrar siempre los lazos de interioridad que unen y transforman —parcialmente— a una diversidad *exterior* (cada uno de cuyos elementos es exterior a los otros, exterior a sí mismo y gobernado desde el exterior), y en la medida también en que estos lazos exteriores están afectados por su actividad de una casi-exterioridad; todo arreglo tiende a disolver a la necesidad en el movimiento que limita a la inerte diversidad y por un momento parece comunicarle una fuerza interna y autónoma; pero reaparece al término de la totalización parcial como la estructura ósea, como el esqueleto de la evidencia: así la inteligibilidad de la *praxis* llegará a tropezar contra el *resultado* de esta *praxis*, tal y como estaba pro-yectado y a la vez *siempre otro*, y este resultado *en tanto que otro* (es decir, en tanto que unido a todo *también* por la exterioridad) se dará como *no habiendo podido ser* diferente de lo que es (y al mismo tiempo los movimientos totalizadores del pensamiento se darán como no pudiendo haber sido lo que han sido). Para dar de esto una imagen más bien que un ejemplo, recordaré que en las novelas y las obras dramáticas la lectura es una totalización (como la vida del lector). A partir de esta doble totalización que se opera por la Historia y como su propia vida singular, el lector aborda la obra como totalidad que se tiene que retotalizar en su singularidad propia. La intelección de las conductas o de los diálogos —si la obra satisface al espíritu— tiene que ser al mismo tiempo la translucidez de lo imprevisible (se asiste al nacimiento inteligible de una *réplica*, por ejemplo, como retotalización parcial de la situación y de los conflictos) y, en la medida en que cada momento cae en un pasado de inercia, la imposibilidad sufrida (por la memoria inmediata) de que ese momento no haya sido lo que ha sido.

total. A partir de aquí podremos ver con su verdadera luz la cuestión de la *posibilidad* en historia (y, en general, para la *praxis*) y de la *necesidad* histórica. También a partir de este momento progresivo comprenderemos por fin el sentido de nuestro problema original: qué es la Verdad como *praxis* de unificación sintética, qué es la Historia; por qué hay algo como una historia humana (ya que el etnógrafo nos hace conocer sociedades sin historia); cuál es el sentido *práctico* de la totalización histórica en tanto que se puede mostrar hoy a un agente (totalizador y totalizado) situado en medio de la Historia en curso.

12. Sin duda se habrá visto el estrecho lazo que une a la *comprensión*, tal y como la he definido en *Cuestiones de método* y la *intelección* tal y como tenemos que poder definirla si existe la dialéctica. En efecto, la *comprensión* no es otra cosa que la translucidez de la *praxis* misma, ya sea que al constituirse, produzca sus propias luces, ya que se encuentre en la *praxis* del otro. De todas formas, la comprensión del acto se hace por el acto (producido o reproducido); la estructura teleológica de la actividad no se puede aprehender sino en un pro-yecto que se define a sí mismo por su fin, es decir, por su porvenir, y que vuelve de este porvenir hasta el presente para iluminar a éste como negación del pasado superado. Según este punto de vista, cada *praxis* es retotalización parcial del campo práctico (en tanto que éste está definido por su negación misma, primera totalización *interna* operada por el agente o la multiplicidad práctica), y porque mi vida es retotalización perpetua (horizontal y vertical) es por lo que puedo acceder al presente del otro a partir de su porvenir. Ahora bien, como hemos visto, la inteligibilidad dialéctica está definida por el grado de transparencia de la totalización en curso y el agente práctico no puede temporalizar una evidencia inteligible sino en la medida en que, situado como está en el interior de esta totalización, es también él totalizador y totalizado. Parece, pues, que la intelección no es sino un término nuevo para designar a la comprensión. En este caso, nos arriesgaremos a encontrarlo inútil. De hecho se tiene la costumbre de oponer la intelección (reservada a los movimientos de la Razón analítica) a la comprensión (que sólo se encontraría en las ciencias humanas).

Esta distinción —por muy común que sea— no ofrece ningún sentido. No hay *inteligibilidad* en las ciencias de la Naturaleza: cuando la *praxis* impone su sello a un sector de la exterioridad de inercia, produce y descubre la necesidad como imposibilidad de que los hechos considerados sean otros distintos de los que son; hemos visto cómo la Razón *se hace* entonces sistema de inercia para encontrar las sucesiones en exterioridad y para producir y descubrir a la vez la necesidad como la única unidad *exterior*. La necesidad como sucesión en exterioridad (los instantes son *exteriores* unos a otros y es imposible que se sucedan en un orden diferente) sólo es el espíritu produciendo y descubriendo *la imposibilidad de pensar en la exterioridad* [1]. El descubrimiento del pensamiento como imposibilidad es precisamente lo contrario de la intelección, ya que ésta tiene que ser la aprehensión de una permeabilidad de lo real en la *praxis* racional. Por otra parte, la *comprensión*, que aprehende esta permeabilidad en el sector de las ciencias humanas, está insuficientemente fundada y corre el riesgo de acabar en la intuición irracional y mística (simpatía, etc.) si no se reduce a la *praxis* misma en tanto que se produce con sus luces. Y si tenemos que tomarla como un momento de la *praxis*, desde luego que es totalizadora y que aprehende a la evidencia temporalizadora y temporalizada de las prácticas —dondequiera que se produzcan— en tanto que son totalizaciones.

En verdad, no tenemos que retener esta oposición de lo inteligible y de lo comprensible. No se trata de dos órdenes de evidencias principalmente distintos. Sin embargo, si conservamos los dos términos es porque la comprensión es como una especie de la cual la intelección sería el género. De hecho, conservamos la palabra "comprensible" para nombrar a toda la *praxis* (de un individuo o de un grupo) *intencional*. Se sabe que la afectividad misma es *práctica*. Así, pues, no pensamos limitar la comprensión a la pura y simple acción o al trabajo. Cada vez que se puede referir una *praxis* a la intención de un organismo práctico o de un grupo —aunque esta

[1] Cuando digo "produciendo", desde luego que no pienso en las "categorías" kantianas. El *sello* impuesto a la exterioridad no es más que una operación *práctica* (por ejemplo, la construcción de un modelo mecánico o de un sistema experimental).

intención quede oscura o implícita para el agente mismo—, hay comprensión. Pero la experiencia crítica nos llevará a descubrir acciones sin agente, producciones sin productor, totalizaciones sin totalizador, contra-finalidades, circularidades infernales. También veremos multiplicidades que produzcan actos y pensamientos totalizadores sin que los individuos que las componen se consulten, o sin que ni siquiera se conozcan. En todos esos casos —y en muchos otros que descubriremos poco a poco— la Verdad de la Historia *no es una*, o la intelección totalizadora tiene que ser posible. Estas libres acciones vagabundas y sin autor, que conmueven a una sociedad o a las instituciones muertas y que quedan con el significado perdido (y tal vez habiendo adoptado un nuevo sentido), es necesario que sean totalizables, que no se queden en la Historia en curso como cuerpos extraños y, en consecuencia, que sean inteligibles. Aquí, la intelección, más compleja, tiene que poder aprehender a la vez, partiendo de la totalización en curso, su fuente, las razones (*interiores en la Historia*) de su inhumanidad y su permeabilidad, en tanto que tales, a la antropología totalizadora; tiene que verlas surgir y disolverlas en la unidad de un proceso dialéctico, es decir, en unión directa con la *praxis* misma y como la exterioridad pasajera de una interioridad. Nombro, pues, *intelección* a todas las evidencias temporalizadoras y dialécticas en tanto que tienen que poder totalizar a *todas* las realidades prácticas, y reservo el nombre de *comprensión* a la aprehensión totalizadora de cada *praxis* en tanto que ésta es intencionalmente producida por su autor o por sus autores.

LIBRO I

DE LA "PRAXIS" INDIVIDUAL A LO PRÁCTICO - INERTE

A

DE LA "PRAXIS" INDIVIDUAL COMO TOTALIZACIÓN

Si la dialéctica es posible, tenemos que poder contestar a estas cuatro preguntas: ¿cómo la *praxis* puede ser en sí misma y a la vez una experiencia de la necesidad y de la libertad, ya que, según la tesis de la lógica clásica, no se puede aprehender ni a la una ni a la otra en un proceso empírico? Si es verdad que la racionalidad dialéctica es una lógica de la totalización, ¿cómo la Historia, ese pulular de destinos individuales, puede darse como movimiento totalizador y no caemos en la extraña aporía de que para totalizar hay que ser ya un principio unificado o, si se prefiere, que sólo las totalidades en acto pueden totalizarse? Si la dialéctica es una comprensión del presente por el pasado y por el porvenir, ¿cómo puede haber un porvenir histórico? Si la dialéctica tiene que ser materialista, ¿cómo debemos comprender la materialidad de la *praxis* y su relación con todas las otras formas de la materialidad?

El descubrimiento capital de la experiencia dialéctica, prefiero recordarlo ya, es que el hombre está "mediado" por las cosas en la medida en que las cosas están "mediadas" por el hombre. Tendremos que mantener esta verdad entera en nuestra cabeza para desarrollar todas sus consecuencias: es lo que se llama la *circularidad* dialéctica; como veremos, la experiencia la tiene que establecer. Pero si no fuéramos ya seres dialécticos, ni siquiera la podríamos comprender. La presento al empezar, no como una verdad, ni siquiera como una conjetura, sino como el tipo de pensamiento que hay que tener, *a título prospectivo*, para iluminar una experiencia que se desarrolla por sí misma.

En el terreno más superficial y más familiar, la experiencia descubre *primero*, en la unidad de uniones dialécticas, la unificación como movimiento de la *praxis* individual, la pluralidad, la organización de la pluralidad y la pluralidad de las organizaciones. Todo eso, basta con abrir los ojos para verlo. Para nosotros, el problema es el de las uniones. Si hay individuos, ¿quién totaliza? ¿O qué?

La respuesta inmediata, aunque insuficiente, es que si el individuo no fuese totalizador *por sí mismo*, no habría ni siquiera un esbozo de totalización parcial. *Toda la dialéctica histórica descansa sobre la* praxis *individual en tanto que ésta es ya dialéctica*, es decir, en la medida en que la acción es por sí misma superación negadora de una contradicción, determinación de una totalización presente en nombre de una totalidad futura, trabajo real y eficaz de la materia. Todo eso, como sabemos, nos lo ha enseñado ya hace tiempo la experiencia subjetiva y objetiva. Nuestro problema consiste en eso: qué será *la* dialéctica, si sólo hay hombres y si todos son dialécticos. Pero ya he dicho que la experiencia proporcionaba ella misma su inteligibilidad. Es, pues, necesario ver en el nivel de *praxis* individual (de momento, poco nos importa saber cuáles son las fuerzas colectivas que la provocan, la limitan o le privan de su eficacia) cuál es la racionalidad propiamente dicha de la acción.

Todo se descubre en la *necesidad*: es la primera relación totalizadora de este ser material, un hombre, con el conjunto material de que forma parte. Esta relación es *unívoca* y de *interioridad*. En efecto, por la necesidad aparece en la materia la primera negación de negación y la primera totalización. La necesidad es negación de negación en la medida en que se denuncia como una *falta* en el interior del organismo, es positividad en la medida en que por él la totalidad orgánica tiende a conservarse *como tal*. La negación primitiva, en efecto, es una primera contradicción de lo orgánico y de lo inorgánico en el doble sentido de que la falta se define *como una totalidad*, pero que una *laguna*, una *negatividad* en tanto que tal tiene un tipo de existencia *mecánica*, y que, como último análisis, *lo que falta* puede ser reducido a elementos no organizados o menos organizados, o, simplemente, a carne muerta, etc. Según este punto de vista, la negación de esta negación se

hace superando a lo orgánico hacia lo inorgánico: la necesidad es lazo de *inmanencia unívoca* con la materialidad circundante en tanto que el organismo trata de *alimentarse de ella*, ya es totalizador, y doblemente, porque no es otra cosa que la totalidad viva que se manifiesta como totalidad y que muestra lo circundante inmediato, hasta el infinito, como campo total de las posibilidades de saciedad. En el plano que nos ocupa, la superación por la necesidad no tiene nada de misterioso, ya que la conducta original de la necesidad de alimento, por ejemplo, repite las conductas elementales de la nutrición: masticación, salivaciones, contracciones estomacales, etcétera. La superación se manifiesta aquí como la simple unidad de una función totalitaria que funciona vacía. Sin la unidad de las conductas elementales en el seno del todo, el hambre no existiría, no habría sino un esparcimiento de comportamientos enloquecidos y sin unión. La necesidad es una función que se pone para sí y se totaliza como función porque está reducida a volverse gesto, a funcionar para sí misma y no en la integración de la vida orgánica. Y, a través de este aislamiento, el organismo entero corre el peligro de desintegrarse; es el peligro de muerte. Esta totalización primera es *trascendente* en la medida en que el organismo encuentra su ser fuera de sí —inmediatamente o mediatamente— en el ser inanimado; la necesidad instituye la *primera contradicción*, ya que lo orgánico depende en su ser, directamente (oxígeno) o indirectamente (alimentos) del ser inorganizado, y que, recíprocamente, el control de las reacciones impone a lo orgánico un estatuto biológico. Se trata, en efecto, de dos estatutos de la misma materialidad, ya que —todo hace que lo creamos [1]— los cuerpos vivos y los objetos inanimados están constituidos por las mismas moléculas; pero esos estatutos son contradictorios, ya que el uno supone un lazo de interioridad entre el todo como unidad y las relaciones moleculares, mientras que el otro es de pura exterioridad. Sin embargo, la negatividad y la contradicción llegan a lo inerte por la totalización orgánica. La materia circundante recibe una unidad pasiva en cuanto aparece la necesidad, por el sólo hecho de que una totalización en curso se refleja en ella como una totalidad: la materia

[1] Aunque no lo haya probado una experiencia *precisa*.

mostrada como totalidad pasiva por un ser orgánico que trata de encontrar ahí su ser es, en cuanto a su primera forma, la Naturaleza. La necesidad busca ya a partir del campo social sus posibilidades de saciarse; y es la totalización la que descubrirá en la totalidad pasiva a su propio ser material como abundancia o rareza.

Pero al mismo tiempo que aparece la Naturaleza, por la mediación de la necesidad, como falso organismo, el organismo se exterioriza en ella como pura materialidad. En efecto, el estatuto biológico se superpone en el organismo al estatuto físico-químico. Ahora bien, si es verdad que en la interioridad de la asimilación nutritiva las moléculas están controladas y filtradas en íntima unión con la totalización permanente, cuando el cuerpo vivo está descubierto según el punto de vista de la exterioridad, satisface a todas las leyes exteriores. En este sentido se podría decir que la materia, fuera de él, le reduce al estatuto inorgánico en la misma medida en que él la transforma en totalidad. Por eso mismo, está *en peligro* en el universo; éste encierra también la posibilidad del *no-ser* del organismo. Inversamente, para encontrar su ser en la Naturaleza o para protegerse contra la destrucción, la totalidad orgánica tiene que hacerse materia inerte, y puede modificar lo circundante material en tanto que sistema mecánico: el hombre de la necesidad es una totalidad orgánica que se hace perpetuamente su propia herramienta en el medio de la exterioridad. La totalidad orgánica actúa sobre los cuerpos inertes por el intermediario del cuerpo inerte *que ella es* y que ella *se hace ser. Lo es* por cuanto ya está sometida a todas las fuerzas físicas que la denuncian como pura pasividad; *se hace ser* su ser en la medida en que un cuerpo puede actuar sobre otro cuerpo, por la inercia misma y desde fuera, en el medio de la exterioridad. La acción del cuerpo vivo sobre la inercia se puede ejercer o directamente o por mediación de otro cuerpo inerte. En este caso llamamos herramienta al intermediario. Pero la instrumentalidad, el fin y el trabajo se dan conjuntamente en cuanto este cuerpo organizado toma su propia inercia como mediación entre la materia inerte y su necesidad; en efecto, la totalidad que tiene que conservarse está proyectada como totalización del movimiento por el cual el cuerpo vivo utiliza su inercia para vencer a la inercia de las cosas. En este

nivel, la superación de la exterioridad hacia la interiorización se caracteriza a la vez como existencia y como *praxis*. Función orgánica, necesidad y *praxis* están rigurosamente unidos en un orden dialéctico: en efecto, el tiempo dialéctico entra en el ser con el organismo, ya que el ser vivo no puede perseverar sin renovarse; esta relación *temporal* del futuro con el pasado a través del presente no es otra cosa que la relación funcional de la totalidad misma: es su propio porvenir más allá de un presente de desintegración reintegrada. En una palabra, la unidad viva se caracteriza por la descompresión de la temporalidad del instante; pero la nueva temporalidad es una síntesis elemental del cambio y de la identidad, ya que el porvenir gobierna al presente en la medida en que este porvenir se identifica rigurosamente con el pasado. El proceso cíclico —que caracteriza a la vez al tiempo biológico y al de las primeras sociedades [1]— queda roto *desde fuera* y por lo circundante, simplemente porque la rareza, como hecho contingente e inevitable, interrumpe los intercambios. Esta interrupción se vive *como negación* en el sentido de que el movimiento cíclico o función se reproduce vacío, negando así la identidad del futuro en el pasado y cayendo en el nivel de una organización circular *presente* y condicionada por el pasado; esta separación es la condición necesaria para que el organismo ya no sea el medio y el destino de la función, sino su fin; en efecto, la única diferencia que hay entre la temporalidad sintética primitiva y el tiempo de la *praxis* elemental proviene de lo circundante material que transforma —por la ausencia de lo que el organismo busca en ella— a la totalidad como realidad futura en *posibilidad*. La necesidad como negación de la negación es el organismo mismo viviéndose en el futuro a través de los desórdenes presentes como su posibilidad propia, y por consiguiente, como la posibilidad de su propia imposibilidad; y la *praxis*, al principio, sólo es la relación del organismo como fin exterior y

1 No porque estas sociedades sean *orgánicas* —ya veremos que el organicismo tiene que ser absolutamente rechazado—, sino porque sus miembros aún están, individualmente, muy cerca del tiempo orgánico de la repetición cíclica, y el modo de producción contribuye a mantener el proceso de repetición. Primero por él mismo; luego, por el tipo de mediación y de integración, que introduce en las relaciones institucionales de los hombres entre sí.

futuro con el organismo presente como totalidad amenazada; es la función exteriorizada. La verdadera diferencia no reside entre la función como asimilación interna y la construcción de herramientas con vistas a un fin. En efecto, muchas especies animales se hacen herramientas ellas mismas; es decir, que la materia organizada produce por sí misma lo inorgánico y lo seudo-inerte: ya he dicho que el organismo sólo puede actuar sobre lo circundante cayendo provisionalmente en el nivel de la inercia; los animales-herramientas se hacen inertes en permanencia para proteger sus vidas, o, si se prefiere, en vez de utilizar su propia inercia la resguardan tras una inercia forjada: en este nivel ambiguo se puede ver el paso dialéctico de la función a la acción. El *proyecto* como trascendencia sólo es la exteriorización de la inmanencia. De hecho, la trascendencia es ya el hecho funcional de la nutrición y de la desasimilación, ya que descubrimos en ella una relación de interioridad unívoca entre dos estados de la materialidad. Y, recíprocamente, la trascendencia contiene en sí la inmanencia, ya que su lazo con su fin y con lo circundante se mantiene en el de interioridad exteriorizada.

Así pues, aunque *al principio* el universo material pueda hacer imposible la existencia del hombre, la negación les llega al hombre y a la materia por el hombre. A partir de ahí podemos comprender en su inteligibilidad primitiva la famosa ley de "la negación de la negación" que Engels, en el fondo, hizo mal en dar como un irracional "abstracto" de las leyes naturales. De hecho, la dialéctica de la Naturaleza —ya se la busque en los "cambios de estado" en general, o ya se haga de ella la *dialéctica desde afuera* en la historia humana— es incapaz de contestar a estas dos preguntas esenciales: ¿por qué hay algo como una negación en el mundo natural o en la historia humana? ¿Por qué y en qué circunstancias definidas la negación de una negación da una afirmación? En efecto, no se ve por qué las transformaciones de energía —aunque sean "vectoriales" como quiere Naville, *aun* si unas son reversibles y otras irreversibles, aun si, como en las experiencias químicas, algunas reacciones parciales se producen en el interior de la reacción de conjunto y la alteran [1]— podrían ser consideradas

[1] Pienso, por ejemplo, en lo que se llama *el equilibrio químico* desde Sainte-Claire Deville: cuando el químico, al poner en presencia,

como negaciones, sino por los hombres, y para indicar convencionalmente la dirección del proceso. Sin duda que la materia pasa de un estado a otro. Lo que quiere decir que hay cambio. Pero un cambio material no es ni afirmación ni negación, no ha *destruido* porque nada estaba *construido*, no ha *roto resistencias* porque las fuerzas en presencia simplemente han dado el resultado que tenían que dar; sería igualmente absurdo declarar que dos fuerzas opuestas y que se aplican a una membrana *se niegan*, o decir que *colaboran*, para determinar cierta tensión; todo lo que puede hacerse es utilizar el *orden negativo* para distinguir una dirección de la otra.

No puede haber *resistencia*, y por consiguiente fuerzas negativas, sino en el interior de un movimiento que se determina *en función del porvenir*, es decir, de determinada forma de integración. Si el término que se tiene que alcanzar no se ha fijado al principio, ¿cómo podría concebirse un freno? Dicho de otra manera, no hay negación si la totalización futura no está presente en cada momento como totalidad destotalizada del conjunto considerado. Cuando Spinoza dice: "Toda determinación es negación", tiene razón *según su punto de vista*, porque la sustancia, para él, es una totalidad infinita.

en determinadas condiciones experimentales, dos substancias —que llamaremos *a* y *b*—, pretende producir otras dos substancias, *c* y *d*, la reacción directa, a + b = c + d suele ir acompañada generalmente por la reacción inversa: *c* y *d* actúan una sobre otra y se transforman en *a* y *b*. Se llega, pues, a un equilibrio químico, es decir, que la transformación se detiene en el camino. Aquí, en efecto, tenemos *dos formas de reacción* y nada le impide al sabio que llame positiva a una y negativa a la otra *a condición* de que sea en relación con su empresa humana —que es experimental o industrial—. En efecto, si se considera a las reacciones "inversas" como *negativas*, significa que su existencia impide que sea obtenido un determinado resultado; son fuerzas de freno *en relación* con el conjunto orientado. Pero si se tratase de reacciones estrictamente *naturales*, es decir, producidas fuera del laboratorio y de toda hipótesis preconcebida, aún se podría tratar a una como cantidad positiva y a la otra como cantidad negativa, pero sería justo para indicar el orden en el cual se producen. *En todo caso* se trata de una redistribución molecular que, aunque sea orientada, no es en sí ni positiva ni negativa. Por lo demás, vale la pena señalar que aunque se quisiese considerar la reacción inversa como negación de la reacción directa, el resultado definitivo no es una forma sintética, sino un equilibrio inerte, es decir, la pura coexistencia de los resultados, que por lo demás son todos "positivos", ya sea el origen "positivo" o "negativo".

Esta fórmula es, pues, un instrumento de pensamiento para describir y comprender las *relaciones internas del todo.* Pero si la Naturaleza es una inmensa descompresión dispersiva, si las relaciones de los hechos naturales no se pueden concebir sino sobre el modo de exterioridad, la atracción particular de determinadas partículas y el pequeño sistema solar que resulta provisionalmente no es de ninguna de las maneras una *particularización,* salvo en un sentido puramente formal, lógico e idealista. En efecto, decir que cada molécula *del hecho* que entra en tal o tal combinación *no está* en tal otra, es repetir de un modo negativo la proposición que se quiere afirmar, como los lógicos que reemplazan: "Todos los hombres son mortales" por "Todos los no-mortales son no-hombres".

La determinación será negación real si aísla al determinado en el seno de una totalización o de una totalidad. Ahora bien, la *praxis* nacida de la necesidad es una totalización cuyo movimiento hacia su propio fin transforma *prácticamente* a lo circundante en una totalidad. El movimiento negativo recibe su inteligibilidad según este doble punto de vista. En efecto, el organismo engendra por una parte lo negativo como lo que destruye su unidad: la desasimilación y la excreción son las formas aún opacas y biológicas de la negación en tanto que son un movimiento orientado de desecho; de la misma manera, la *falta* aparece por la función, no sólo como simple laguna inerte, sino como una oposición de la función a sí misma; la necesidad, en fin, establece la negación por su existencia, ya que ella misma es una primera negación de la falta. En una palabra, la inteligibilidad de lo negativo como estructura del ser no puede aparecer sino unido al proceso de totalización en curso; la negación se define como *fuerza opuesta* a partir de una fuerza primera de integración y en relación con la totalidad futura como destino o como fin del movimiento totalizador. Más profundamente y más oscuramente, el organismo mismo como superación de la multiplicidad de exterioridad es una primera negación unívoca, puesto que conserva en sí la multiplicidad y se unifica contra ella sin poder suprimirla. Es su peligro, su riesgo perpetuo y, al mismo tiempo, su mediación con el universo material que le rodea y que puede negarle. La negación está, pues, determinada por la unidad; hasta puede manifestarse *por la unidad* y *en la unidad.* Y no *en primer lugar* como fuerza de sentido contrario, sino, lo que es lo mismo, como determinación parcial del todo en tanto que se establece para sí. A partir de estas experiencias se podría establecer una lógica dialéctica de la negación como relación de las estructuras internas entre sí y con el todo en una totalidad hecha o en una totalización en curso. Se vería, en efecto, que en el campo de existencia y de tensión determinado por el todo, toda particularidad se produce en la unidad de una contradicción fundamental: *es* determinación del todo y, como tal, es el todo el que le da su ser; en cierta manera, en tanto que el ser del todo exige que esté presente en todas sus partes, *es ella el todo mismo*; pero al mismo tiempo, como detención, vuelta sobre sí, cercado, no es el todo, y se particulariza precisamente contra él (y no contra seres trascendentes de esta totalidad); pero esta particularización en el marco de esta contradicción se produce precisamente como negación de interioridad: como particularización *del todo,* es el todo oponiéndose a sí mismo a través de una particularidad que gobierna y que depende de él; en tanto que determinación, es decir, en tanto que limitación, se define como ese nada que impide la retotalización del todo y que se liquidaría en ella si debiera tener lugar. Es la existencia de ese no-ser como *relación en curso* entre el todo constituido y la totalización constituyente, es decir, entre el todo como resultado futuro, abstracto, pero *ya ahí,* y la dialéctica como proceso que trata de constituir en su realidad concreta la totalidad la que le define como su porvenir y su término, es la existencia de esa nada activa (totalización estableciendo sus momentos) y al mismo tiempo pasiva (*el todo como presencia del porvenir*) la que constituye la primera negación inteligible de la dialéctica. Y es en la totalidad como unidad abstracta de un campo de fuerzas y de tensión donde la negación de la negación tiene que volverse afirmación. En efecto, de cualquier manera que se manifieste, —ya se trate de la liquidación del momento parcial, de la aparición de otros momentos en conflicto con el primero (esto es, de una diferenciación o hasta de una fragmentación de la totalidad parcial en partes más pequeñas)—, la nueva estructura es negación de la primera (ya sea directamente, ya atrayendo por su sola presencia la relación de la primera con el todo); así el todo se manifiesta

en esta segunda estructura, que él sostiene y que ella produce también, como totalidad que vuelve a tomar en ella las determinaciones particulares y suprimiéndolas, ya sea por una liquidación pura y simple de su particularidad, ya sea diferenciándose alrededor de ellas y en relación con ellas para insertarlas en un orden nuevo que a su vez se vuelve él mismo el todo en tanto que estructura diferenciada. Esta lógica de las diferenciaciones sería un sistema abstracto de proposiciones refiriéndose a la multiplicidad posible de las relaciones entre un todo y sus partes, entre las partes entre ellas, directamente y a través de su relación con el todo. Es totalmente inútil reconstruir aquí ese sistema que cada uno puede encontrar por sí mismo. Señalo solamente que el contenido de estas proposiciones, aunque fuera abstracto, no estaría *vacío* como los juicios analíticos de la lógica aristotélica; y que, aunque sean sintéticas estas proposiciones, representan por sí mismas una *verdadera inteligibilidad*; dicho de otra manera, basta con establecerlas a partir de una totalidad (por lo demás, cualquiera) para que podamos *comprenderlas* en la evidencia. Ya lo veremos más lejos.

Volvamos a la necesidad. En el momento en que el proyecto atraviesa el mundo circundante hacia su propio fin, que es aquí la restauración de un organismo negado, unifica el campo de "utensiliaridad" a su alrededor, para hacer de él una totalidad que sirva de fondo a los objetos singulares que tengan que ayudarle en su tarea; esto quiere decir que el mundo de los alrededores está prácticamente constituido como la unidad de los recursos y de los medios; pero como la unidad de los medios no es otra que el fin y que este fin representa la totalidad orgánica en peligro, aprehendemos aquí *por primera vez* una relación original e invertida de los dos "estados de la materia": la pluralidad inerte se vuelve totalidad por haber sido unificada por el fin como campo instrumental, es al mismo tiempo el fin caído en el dominio de la pasividad. Pero lejos de perjudicar su inercia a su carácter de totalidad hecha, es ella la que lo soporta. En el organismo, los lazos de interioridad recubren a los de exterioridad; en el campo instrumental es al revés: la multiplicidad de exterioridad está sobre-tendida por un lazo de unificación interna, y es la *praxis* la que, en función del fin perseguido, retoca sin

cesar el orden de exterioridad sobre la base de una unidad profunda. A partir de ahí nace un segundo tipo de negación, porque existe una nueva totalidad, pasiva y al mismo tiempo unificada, pero que no cesa de retocarse, ya sea por la acción directa del hombre, ya en virtud de sus propias leyes de exterioridad. Tanto en uno como en otro caso los cambios se hacen sobre un fondo de unidad previa y se convierten en el destino de esta totalidad aunque tengan su origen en otro lugar, en la otra punta del mundo; todo lo que se produce en un todo, incluso la desintegración, es un acontecimiento total de la totalidad en tanto que tal y sólo es inteligible a partir de la totalidad. Pero en cuanto la mezcla de la totalidad pluralizada constituye aquí o allá síntesis pasivas, rompe en el interior del todo constituido la relación de integración inmediata de los elementos con el todo; la autonomía relativa de la parte así formada tiene que actuar necesariamente como un freno en relación con el movimiento de conjunto; el movimiento en remolino de totalización parcial se constituye, pues, como una negación del movimiento total. Al mismo tiempo, aunque se trate de un retoque necesario para la *praxis*, su determinación *se vuelve* negación de él mismo: la relación de los elementos integrados en el todo parcial es más precisa, menos "indeterminada" que su relación con la totalización de conjunto, pero es menos amplia y menos rica. Con este nuevo lazo de interioridad exteriorizada, el elemento rechaza un conjunto de posibilidades objetivas que eran las de cada elemento en el seno del movimiento general, se empobrece. Entonces, la relación de esta totalidad parcial con la totalidad total se manifiesta como conflicto, la integración absoluta exige que se rompa la determinación singular en tanto que se expone a constituir una nueva pluralidad. Inversamente, la inercia y las necesidades de integración parcial obligan a cada parte de la totalidad relativa a resistir a las presiones del todo. En fin, la determinación de una totalidad parcial, en el seno de la totalidad destotalizada, tiene por efecto necesario determinar también, aunque negativamente, al conjunto que queda fuera de esta integración *como una totalidad parcial*. La unidad de exterioridad de las regiones no integradas en relación con la zona de integración parcial (son primero las que *no han* sido integradas) se cambia en una unidad de interioridad,

es decir, en una determinación integrante, por el solo hecho de que, en una totalidad, la exterioridad se manifiesta en relaciones de interioridad. Varía, al mismo tiempo, la relación con el todo de esta nueva totalización: ya sea que ésta se ponga para sí a su vez, lo que tiene por efecto que estalle definitivamente la totalización en curso, ya que se identifique con el todo y luche para reabsorber a la enclavadura que acaba de aparecer, ya, en fin, que esté desgarrada por la contradicción, estableciéndose *a la vez* como el todo o, en todo caso, como el proceso de totalización y como momento parcial que obtiene sus determinaciones de su oposición al Otro.

El hombre que produce su vida en la unidad del campo material está llevado por la *praxis* a determinar zonas, sistemas, objetos privilegiados en esta totalidad inerte; no puede construir sus herramientas —y esto vale tanto para los instrumentos de cultura en los primitivos como para la utilización práctica de la energía atómica— sin introducir determinaciones parciales en lo circundante unificado (sea este circundante la tierra o una estrecha franja de terreno entre el mar y la selva virgen); así se opone a él mismo por la mediación de lo inerte; y, recíprocamente, la fuerza constructora del trabajador opone la parte al todo en lo inerte en el interior de la unidad "natural"; más lejos veremos cien ejemplos. Esto quiere decir, primero, que la negación se hace interior en el medio mismo de la exterioridad, luego, que es una real oposición de fuerzas. Pero esta oposición le viene a la Naturaleza por el hombre doblemente, ya que su acción constituye a la vez el todo y el desgarramiento del todo. El *trabajo* no puede existir, sea el que sea, sino como totalización y contradicción superada. Entonces, aunque en un primer momento constituya lo circundante como el medio en el cual el trabajador se tiene que producir él mismo, todos los movimientos posteriores serán negaciones en la medida en que son positivos. Y estas negaciones no pueden ser aprehendidas sino como momentos que se establecen por sí, ya que al volver a caer la inercia, aumenta su separación en el seno del todo. El movimiento posterior del trabajo tiene que ser, pues, necesariamente, la puesta en contacto del objeto creado en el interior del todo con los otros sectores y su unificación según un punto de vista nuevo; niega la separación. Pero la inteligibilidad de este nuevo movimiento

que es la negación de la negación reside precisamente, también esta vez, en la totalidad primera. Nada permite afirmar *a priori* en un sistema realista y materialista que la negación de la negación tenga que dar una nueva afirmación en tanto que no se ha definido el tipo de realidades en el cual se producen esas negaciones. Aun en el universo humano, que es el de las totalidades, existen situaciones perfectamente definidas y que pueden ser clasificadas donde la negación de la negación es una nueva negación: es que en esos casos excepcionales se interfieren totalidad y recurrencia. Pero no se puede hablar aquí de ello. Lo que en todo caso es seguro, es que la negación de la negación constituye un conjunto determinado, *salvo* si está considerada como produciéndose en el interior de una totalización. Pero la negación de la negación sería, aun en la totalidad, una vuelta al punto de partida si no se tratase de una totalidad superada hacia un fin totalizador. La supresión de las organizaciones parciales del campo instrumental tendría por consecuencia el llevarnos a la indiferenciación original de lo circundante unificado (como cuando se hace desaparecer los rastros de un acontecimiento, de una experiencia, de una construcción) si el movimiento para suprimirlas no estuviese acompañado por un esfuerzo para conservarlas: es decir, si no se las considerase como una etapa hacia una unidad de *diferenciación*, en la cual se tiene que realizar un nuevo tipo de subordinación de las partes con el todo y de coordinación de las partes entre ellas. Es lo que ocurre necesariamente, ya que el fin no es preservar para sí y en sí la unidad del campo de acción, sino encontrar en él los elementos materiales que puedan conservar o restaurar la totalidad orgánica que contiene. Así, en la medida en que el cuerpo es función, la función necesidad y la necesidad *praxis*, se puede decir que *el trabajo humano*, es decir, la *praxis* original por la cual produce y reproduce su vida, es *enteramente* dialéctica: su posibilidad y su necesidad permanente descansan sobre la relación de interioridad que une al organismo con lo circundante y sobre la contradicción profunda que hay entre el orden de lo inorgánico y el orden de lo orgánico, presentes ambos en todo individuo; su movimiento primero y su carácter esencial se definen por una doble transformación contradictoria: la unidad del proyecto da al campo práctico una unidad casi sintética, el momento

capital del trabajo es aquel en que el organismo se hace inerte (el hombre *pesa* en la palanca, etc.) para transformar la inercia circundante. Esta permutación que opone la cosa humana al hombre-cosa se volverá a encontrar en todos los niveles de la experiencia dialéctica; sin embargo, el sentido del trabajo está dado *por un fin*, y la necesidad, lejos de ser una *vis a tergo* que empuje al trabajador, es, por el contrario, el descubrimiento vivido de un fin que se tiene que alcanzar y que en un principio no es otro que la restauración del organismo. En fin, la acción hace que realmente exista lo circundante material como un todo a partir de lo cual es posible una organización de medios para llegar a un fin, y esta organización, en las formas más simples de actividad, está dada por el fin mismo, es decir, que sólo es una exteriorización de la función: es la totalidad que define su medio por lo que le falta; se *acecha* en la caza, en la pesca, se *busca* en la cosecha. Es decir, que se realiza la unidad del campo para *aprehender* mejor en el fondo el objeto buscado. A partir de ahí el trabajo se organiza por *determinaciones sintéticas* del conjunto, por puesta a la luz del día o por construcción de relaciones cada vez más estrechas en el interior del campo para transformar en una perfecta circularidad de condicionamientos lo que al principio no era sino una relación muy vaga de las partes con el todo y de las partes entre sí. Determinación del presente por el porvenir, permutación de lo inerte y de lo orgánico, negación, contradicciones superadas, negación de la negación, es decir, totalizaciones en curso: son los momentos de un trabajo, *el que sea*, salvo si —en un nivel dialéctico que aún no hemos considerado— la sociedad empuja a la división del trabajo hasta especializar a las máquinas; pero, en ese caso, se produce precisamente lo inverso: la máquina semiautomática define a lo que la circunda y se construye su hombre, de tal manera que la interioridad (falsa pero eficaz) queda del lado de lo no organizado y la exterioridad del lado del cuerpo orgánico; el hombre es entonces la máquina de la máquina y es para él mismo su propia exterioridad. En todos los demás casos, la dialéctica aparece como la lógica del trabajo. Resulta perfectamente abstracto considerar a *un* hombre en el trabajo, ya que, en la realidad, el trabajo es tanto una relación entre los hombres como una relación entre el hombre y el universo

material. Y de ninguna de las maneras pretendemos haber descubierto aquí el momento históricamente primero de la dialéctica: lo que hemos querido mostrar es que nuestra más diaria experiencia —que seguramente es la del trabajo— tomada en su nivel más abstracto —el de la acción del individuo aislado— nos revela inmediatamente el carácter dialéctico de la acción. O, si se prefiere, que la dialéctica, en el mayor grado de abstracción —y aunque se concediesen al racionalismo analítico sus teorías moleculares—, ya tiene la forma elemental y completa de una ley de desarrollo y de un esquema de inteligibilidad. Desde luego, si la existencia real de las totalidades orgánicas y de los procesos totalizadores revela el movimiento dialéctico, la dialéctica no justifica, por su parte, la existencia de cuerpos orgánicos. Cualquiera que sea el desarrollo ulterior de la biología, no podemos considerar a los cuerpos organizados sino como realidades de hecho, y no tenemos la manera de apoyarlas con razones. Afirmar que su origen está en la materia no organizada es una hipótesis económica y razonable con la cual todos —hasta los cristianos— pueden estar de acuerdo. Pero esta hipótesis está en cada uno de nosotros en el estado de creencia. Así ni la Razón analítica —que se aplica a las relaciones en exterioridad— ni la Razón dialéctica —que obtiene su inteligibilidad de las totalidades y que rige la relación entre los todos con sus partes y de las totalidades entre ellas en el seno de una integración cada vez más estrecha— pueden dar a los cuerpos organizados ni el menor estatuto de inteligibilidad: si han salido de la materia inorgánica, no sólo ha habido un paso de lo inanimado a la vida, sino de una a otra irracionalidad. ¿Habremos vuelto, dando un rodeo, a los irracionales de Engels? De ninguna manera: en Engels, en efecto, los irracionales son las leyes, como principios opacos y formales del pensamiento y de la naturaleza. Para nosotros, lo que es contingente es la existencia de determinados objetos. Pero de la misma manera que la Razón analítica no se tiene que preguntar por qué hay algo como la materia más bien que nada, tampoco tiene la Razón dialéctica la obligación de preguntarse por qué hay todos organizados más bien que materia inorgánica. Estas preguntas, que se *pueden* volver científicas (resulta imposible señalar *a priori* los límites de una ciencia), aún no lo son. Lo que por el

contrario importa es que si hay todos organizados, su tipo de inteligibilidad es la dialéctica. Y ya que, precisamente, el trabajador individual es una de esas totalizaciones, no puede comprenderse en sus actos ni en su relación con la Naturaleza (ni, como vamos a ver, en sus relaciones con los otros) si en cada caso no interpreta las totalidades parciales a partir de la totalización de conjunto y sus relaciones internas a partir del fin, y el presente a partir de la relación que une al futuro con el pasado. Pero, inversamente, su *praxis*, que es dialéctica, comporta en ella misma su propia inteligibilidad. Para no tomar más que un ejemplo, la ley, brutalmente presentada por Engels, de la interpenetrabilidad de los contrarios, se hace perfectamente inteligible en una *praxis* que se ilumina por su totalización futura y por las totalidades hechas que la rodean; en el interior de una totalidad (hecha o en curso), cada totalidad parcial, como determinación del todo, contiene al todo como su sentido fundamental, y por consiguiente también a las otras totalidades parciales; así el secreto de cada parte está en las otras. Esto significa, prácticamente, que cada parte determina todas las otras en su relación con el todo, es decir, en su existencia singular; en este nivel aparece el tipo de inteligibilidad propiamente dialéctica que combina a la vez al conflicto *directo* de las partes entre ellas (en tanto que la Razón dialéctica comprende y supera a la Razón analítica) y al callado conflicto que se desplaza sin cesar, modifica a cada una *desde dentro* en función de los cambios internos de todas las otras, instala la alteridad en cada una a la vez como lo que *es* y lo que *no es*, como lo que posee y aquello de que es poseída. Con estas observaciones no he hecho, simplemente, sino dar cuenta del tipo de unión propio de estos objetos, es decir, del lazo de interioridad. En este nivel la experiencia dialéctica puede resultar difícil de *exponer*; pero es común a todos y constante. *Verdad es* que la mayor parte de la gente se expresa en el discurso según las reglas de la racionalidad analítica; pero eso no significa que su *praxis* no sea consciente de ella misma. En primer lugar [1], en efecto, la Razón dialéctica comprende en

1 Ya veremos más lejos que la experiencia dialéctica es a la vez permanente (en tanto que los hombres trabajan y han trabajado siempre) y *devenida* en tanto que es descubrimiento fechado de la dialéctica como inteligibilidad de la Historia.

ella a la Razón analítica como la totalidad comprende a la pluralidad. En el movimiento del trabajo es necesario que la unidad del campo práctico esté ya realizado para que el trabajador pueda pasar a hacer el análisis de las dificultades. Este "análisis de la situación" se lleva a cabo con los métodos y según el tipo de inteligibilidad de la Razón analítica; es indispensable, pero primero supone la totalización. En fin, conduce a la pluralidad subyacente, es decir, a los elementos *en tanto* que están unidos con lazos de exterioridad. Pero el movimiento práctico, que supera a esta dispersión molecular de condicionamientos, encontrará por sí mismo la unidad al crear a la vez el problema y la solución. Por lo demás, esta unidad nunca se ha perdido, ya que es *en ella* donde se ha buscado la dispersión. Sólo que el análisis se hace *primero* con el discurso y el pensamiento, aunque después haya que usar un dispositivo material; la *producción* del objeto, por el contrario, es completamente *práctica*. Y aunque la *praxis* se dé sus luces y sea transparente para sí misma, no se expresa necesariamente con palabras. De hecho, el *conocimiento* aparece como el develamiento del campo perceptivo y práctico por el fin, es decir, por el no-ser futuro. Sería fácil, pero demasiado largo, mostrar que sólo la dialéctica puede fundamentar la inteligibilidad del conocer y de la verdad porque ni el conocimiento ni la verdad pueden ser una relación positiva del ser con el ser, sino, por el contrario, una relación negativa y mediada por una nada; el descubrimiento de lo superado y de su superación no puede hacerse sino a partir de un porvenir que no es todavía y en la unidad práctica de una totalización en curso. Pero ese descubrimiento *se mantiene práctico* y no se puede fijar por el discurso en una sociedad que, en su conjunto, confunde aún el conocimiento y su contemplación. Así el esfuerzo de cada uno consiste en expresar sobre todas las cosas una experiencia dialéctica con términos de racionalidad analítica y mecánica. Claro que cada uno, si está prevenido, puede tematizar en cada momento su experiencia fundamental. El hombre como proyecto totalizador es él mismo la inteligibilidad en acto de las totalizaciones; ya que la alienación aún no entra en juego (sencillamente, porque no podemos decir todo a la vez), hacer y comprender están indisolublemente unidos.

Sin embargo, esta experiencia, en la medida en que pre-

senta a plena luz a la lógica de los todos y a la inteligibilidad de las relaciones del hombre con el universo, aún no podemos considerarla como apodíctica. La plena comprensión del acto y del objeto se caracteriza como el desarrollo temporal de una intuición práctica, pero no como la aprehensión de una necesidad. Porque la necesidad nunca puede estar dada en la intuición si no es como una línea de fuga o, con otras palabras, como un límite inteligible de la inteligibilidad.

B

DE LAS RELACIONES HUMANAS COMO MEDIACIÓN ENTRE LOS DISTINTOS SECTORES DE LA MATERIALIDAD

La experiencia inmediata da el ser *más concreto*, pero le toma en su nivel más superficial y queda ella misma en lo abstracto. Hemos descrito al hombre de la necesidad y hemos mostrado su trabajo como desarrollo dialéctico. Y no digamos que no existe el trabajador aislado. Por el contrario, existe en todas partes cuando las condiciones sociales y técnicas de su trabajo exigen que trabaje solo. Pero su soledad es una designación histórica y social: en una sociedad determinada, con un grado determinado de desarrollo técnico, etc., un campesino, trabaja en determinados momentos del año en la más completa soledad, que se vuelve un modo social de la división del trabajo. Y su operación —es decir, su manera de *producirse*— condiciona no sólo la saciedad de la necesidad, sino también la necesidad misma. En el sur de Italia, los jornaleros agrícolas —esos mediohuelguistas sin trabajo llamados "bracchiante"— no comen más de una vez por día y —en algunos casos— hasta una vez cada dos días. En ese momento desaparece el hambre *como necesidad* (o más bien sólo aparece si bruscamente se encuentra en la posibilidad de hacer cada día o cada dos días esta única comida). No es que ya no exista, sino que se ha interiorizado, estructurada como una enfermedad crónica. La necesidad no es ya esta negación violenta que acaba en *praxis*: ha pasado a la generalidad del cuerpo como *exis*, como laguna inerte y generalizada a la que trata de adaptarse todo el cuerpo, degradándose, disminuyendo él mismo sus exigencias. No importa, porque está solo, porque, en el mo-

mento actual, en la sociedad actual, con los objetivos especiales que pretende alcanzar, y con las herramientas de que dispone, decide sobre *este* trabajo o sobre *este* otro, y sobre el orden de los medios; puede ser el objeto de una experiencia regresiva; yo tengo el derecho de aprehender y de fijar su *praxis* como temporalizándose a través de todos los acondicionamientos. Sólo hay que señalar que ese momento de la regresión —verdadero como primera aproximación al seno de una experiencia dialéctica— sería falso e idealista si pretendiésemos detenernos en él. *Inversamente,* cuando hayamos cumplido con la totalidad de nuestra experiencia, veremos que la *praxis* individual, que siempre es inseparable del medio que constituye, que la condiciona o que la aliena, es al mismo tiempo la Razón constituyente misma en el seno de la Historia aprehendida como Razón constituida. Pero precisamente por eso, el segundo momento de la regresión no puede ser *directamente* la relación del individuo con los cuerpos sociales (inertes o activos) y con las instituciones. Marx indicó muy bien que distinguía las *relaciones humanas* de su reificación, o, de una manera general, de su alienación en el seno de un régimen social dado. Hace notar, en efecto, que en la sociedad feudal, fundamentada sobre otras instituciones, otras herramientas, y que planteaba a sus hombres otros problemas, sus *propios* problemas, existía la explotación del hombre por el hombre, junto con la más feroz opresión, pero que todo ocurría *de otra manera* y que la relación humana no estaba particularmente ni reificada ni destruida. Se entiende que no pretende apreciar ni comparar dos regímenes construidos sobre la explotación y la violencia institucionalizada. Sólo dice que la unión del siervo o del esclavo negro con el propietario, con frecuencia es *personal* (lo que en cierto sentido la hace aún más intolerable y humillante), y que la relación de los obreros con el patrón (o de los obreros entre sí en la medida en que son el objeto de fuerzas de masificación) es una simple relación de exterioridad. Pero esta relación de exterioridad sólo es concebible como reificación de una relación objetiva de interioridad. La Historia determina el contenido de las relaciones humanas en su totalidad, y estas relaciones —cualesquiera que sean, por íntimas o breves que puedan ser— remiten a todo. Pero no es ella *la que hace* que haya relaciones humanas en general.

No son los problemas de organización y de división del trabajo los que han hecho que se establezcan relaciones entre estos objetos *primero separados* que son los hombres. Pero, por el contrario, si la constitución de un grupo o de una sociedad —alrededor de un conjunto de problemas técnicos y de determinada masa de instrumentos— tiene que ser posible, es que la relación humana (cualquiera que sea su contenido) es una realidad de hecho permanente en cualquier momento de la Historia que nos coloquemos, aun entre individuos separados, que pertenezcan a sociedades de regímenes diferentes y que se ignoren una a otra. Lo que significa que de saltar la etapa abstracta de la relación humana y de establecernos en seguida en el mundo, caro al marxista, de las fuerzas productoras, del modo y de las relaciones de producción, correríamos el riesgo, sin quererlo, de dar razón al atomismo del liberalismo y de la racionalidad analítica. Es la tentación de algunos marxistas: los individuos —contestan— no son *a priori,* ni partículas aisladas, ni actividades en relación directa, ya que es la sociedad la que decide en cada caso, a través de la totalidad del movimiento y de la particularidad de la coyuntura. Pero esta respuesta que precisamente pretende rechazar nuestro "formalismo", contiene la entera y formal aceptación de la reclamación *liberal*; la burguesía individualista pide que se le conceda una cosa, y nada más que una: la relación de los individuos entre sí está mantenida pasivamente por cada uno de ellos y condicionada en exterioridad por otras fuerzas (todas las que se quieran); lo que significa que se la deja en libertad de aplicar el principio de inercia y las leyes positivistas de exterioridad en las relaciones humanas. En ese momento, poco importa que el individuo viva realmente aislado, como un campesino en determinadas épocas o en el interior de grupos muy integrados: la *separación absoluta* consiste precisamente en que cada individuo sufre en la exterioridad radical el estatuto histórico de sus relaciones con los otros o —lo que es lo mismo, aunque engaña a los marxistas poco exigentes— que los individuos en tanto que productos de su propio producto (luego, en tanto que pasivos y alienados) *instituyen* relaciones entre ellos (a partir de las que han establecido las generaciones anteriores, de su constitución propia y de las fuerzas y urgencias de la época). Volvemos a encontrar el problema

de la primera parte: ¿qué quiere decir *hacer* la Historia sobre la base de las circunstancias anteriores? Decíamos entonces que si no distinguimos el proyecto —como superación— de las circunstancias como condiciones, sólo hay objetos inertes y la Historia se desvanece. De la misma manera, si la relación humana sólo es un producto, está reificado por esencia y ya ni siquiera se puede comprender lo que podría ser su reificación. Nuestra formalismo, que se inspira en el de Marx, consiste simplemente en recordar que el hombre hace la Historia en la exacta medida en que ella lo hace. Lo que quiere decir que las relaciones entre los hombres son en todo instante la consecuencia dialéctica de *su actividad* en la misma medida en que se establecen como superación de relaciones humanas sufridas e institucionalizadas. El hombre sólo existe para el hombre en circunstancias y en condiciones sociales dadas, luego toda relación humana es histórica. Pero las relaciones históricas son humanas en la medida en que se dan *en todo momento* como la consecuencia dialéctica de la *praxis*, es decir, de la pluralidad de las *actividades* en el interior de un mismo campo práctico. Es lo que muestra muy bien el ejemplo del *lenguaje*.

La palabra es materia. *En apariencia* (una apariencia que tiene su verdad en tanto que tal) me golpea materialmente, como un sacudimiento de aire que produce determinadas conmociones en mi organismo, particularmente determinados reflejos condicionados que la reproducen en mí en su materialidad (*lo oigo* al *hablarlo* en el fondo de la garganta). Esto permite decir, más brevemente —es igual de falso e igual de justo—, que *entra* en cada uno de los interlocutores como vehículo de su sentido. Transporta hacia mí los proyectos del Otro y hacia el Otro mis propios proyectos. No cabe duda de que se podría estudiar el lenguaje de la misma manera que la moneda: como materialidad circulante, inerte, que unifica dispersiones; cabe advertirse, por lo demás, que en buena parte eso es lo que hace la filología. Las palabras viven de la muerte de los hombres, se unen a través de ellos; en toda frase que yo forme, se me escapa el sentido, me lo roban; cada día y cada "hablador" altera los significados *para todos*, los otros vienen a cambiarlos hasta en mi boca. No cabe duda de que *en cierto sentido* el lenguaje es una totalidad inerte. Pero esta materialidad es *al mismo tiempo* una totalización

orgánica y perpetuamente en curso. Sin duda que la palabra separa tanto como une, sin duda que se reflejan en él las roturas, los estratos, las inercias del grupo, sin duda que los diálogos en parte son diálogos de sordos: el pesimismo del burgués hace tiempo que decidió mantenerse en esta verificación; la relación original de los hombres entre sí quedaría reducida a la pura y simple coincidencia exterior de sustancias inalterables; en estas condiciones, desde luego que la palabra de cada uno dependerá, en su significado actual, de sus referencias con el sistema total de la interioridad y que será el objeto de una comprensión incomunicable. Sólo que esta incomunicabilidad —en la medida en que existe— no puede tener sentido salvo si está fundamentada sobre una comunicación fundamental, es decir, en un reconocimiento recíproco y en un proyecto permanente de comunicar; aún mejor, en una comunicación permanente, colectiva, institucional de todos los franceses, por ejemplo, por el intermediario constante, aun en el silencio de la materialidad verbal, y con el proyecto actual de tal o tal persona de particularizar esta comunicación general. En verdad, cada palabra es *única*, exterior a cada uno y a todos; la palabra sólo es una especificación que se manifiesta en el fondo del lenguaje [1]; la frase es una totalización en acto en la que cada palabra se define en relación con las otras, con la situación y con la lengua entera como una parte integrante del todo. Hablar es cambiar cada vocablo por todos los demás sobre el fondo común del verbo; el lenguaje contiene todas las palabras y cada palabra se comprende por todo el lenguaje, cada una resume en sí al lenguaje y lo reafirma. Pero esta totalidad fundamental no puede ser nada si no es la *praxis* misma en tanto que se manifiesta directamente a otro; el lenguaje es *praxis* como relación práctica de un hombre con otro y la *praxis* siempre es lenguaje (tanto si miente como si dice la verdad), porque no puede hacerse sin significarse. Las lenguas son el producto de la Historia; en tanto que tales, se encuentran en cada una la exterioridad y la unidad de separación. Pero el lenguaje *no puede haber venido al hombre*, ya que se supone a sí mismo; para que un individuo pueda descubrir su aislamiento, su alienación, para que pueda

1 Por eso cada vocablo es *todo* el lenguaje actualizado. La especificación es totalización.

sufrir a causa del silencio, y también para que se integre en cualquier empresa colectiva, es necesario que su relación con otro, tal y como se expresa por y en la materialidad del lenguaje, le constituya en su realidad misma. Lo que significa que si la *praxis* del individuo es dialéctica, también su relación con el otro es dialéctica, y es contemporánea de su relación original, en él y fuera de él, con la materialidad. Y no se entienda esta relación como una virtualidad incluida en cada uno, como una "abertura al otro" que se actualizaría en algunos casos particulares. Sería encerrar estas relaciones en las "naturalezas" como en unos cofres, reduciéndolas a simples disposiciones subjetivas. Volveríamos a caer en seguida en la razón analítica y en el solipsismo molecular. De hecho, las "relaciones humanas" son estructuras interindividuales cuyo lazo común es el lenguaje y que existen *en acto* en todo momento de la Historia. La soledad sólo es un aspecto particular de estas relaciones. La inversión de nuestra experiencia nos muestra *a los mismos hombres*, sólo que anteriormente los enfrentábamos en tanto que cada uno ignoraba a la mayor parte de los otros (a decir verdad, a casi todos), y ahora los consideramos en tanto que cada uno está unido por el trabajo, el interés, los lazos familiares, etc., a otros, cada uno de éstos a otros, etc. No encontramos aquí totalizaciones, ni siquiera totalidades; más bien se trata de una dispersión de reciprocidades movible e indefinida. Y nuestra experiencia aún no está armada como para comprender las estructuras de este grupo, sino que busca el lazo elemental que condicione todas las estructuraciones; se trata de saber en el nivel más simple —el de la dualidad y la trinidad— si la relación de los hombres entre sí es específica y *en qué* puede serlo. Esto, como lo demás, es algo que se tiene que descubrir en la simple *praxis* cotidiana.

Ya que hemos partido de la dispersión de los organismos humanos, vamos a considerar a individuos totalmente separados (por las instituciones, por su condición social, por los azares de la vida) y vamos a tratar de descubrir en esta separación —es decir, en una relación que tiende hacia la exterioridad absoluta— su lugar histórico y concreto de interioridad.

Veo desde la ventana a un peón caminero en la carretera y a un jardinero que trabaja en un jardín. Hay entre ellos

un muro con unos cascos de botella puestos encima que defienden a la propiedad burguesa donde trabaja el jardinero. Cada uno de ellos ignora, pues, totalmente la presencia del otro; cada uno de ellos, absorto en su propio trabajo, ni siquiera piensa en preguntarse si hay hombres del otro lado del muro. En cuanto a mí, que les veo sin ser visto, mi posición y este sobrevuelo pasivo de su labor me sitúan en relación a ellos: "estoy de vacaciones" en un hotel, me realizo en mi inercia de testigo como intelectual pequeño burgués; mi percepción sólo es un momento de una empresa (trato de descansar tras un "surmenage", o busco la "soledad" para hacer un libro, etc.) que remite a posibilidades y a necesidades propias de mi oficio y de mi medio. Según este punto de vista, mi presencia en la ventana es una actividad pasiva (quiero "respirar el aire puro" o encuentro que el paisaje es "sedante", etc.) y mi percepción actual figura a título de medio en un proceso complejo que es la expresión de mi vida entera. En este sentido, mi primera relación con los trabajadores es negativa: no soy de su clase, no ejerzo ninguna de sus dos profesiones, no sabría hacer lo que ellos hacen, no comparto sus preocupaciones. Pero estas negaciones tienen un doble carácter. En primer lugar, sólo se pueden develar sobre un fondo indiferenciado de relaciones sintéticas que me mantienen con ellos en una inmanencia *actual*: no puedo oponer sus fines a los míos sin reconocerlos como fines. El fundamento de la comprensión es la complicidad de principio con toda empresa —aunque después haya que combatirla o condenarla—; cada nuevo fin, en cuanto está significado, se separa de la unidad orgánica de todos los fines humanos. En algunas actitudes patológicas (por ejemplo, la despersonalización), el hombre aparece como el representante de una especie extraña porque ya no se le puede aprehender en su realidad teleológica, es decir, porque el lazo existente entre el enfermo y sus propios fines queda provisionalmente roto. A todos los que se toman por ángeles, les parecen absurdas las actividades de su prójimo, porque pretenden trascender la empresa humana al negarse a participar en ella. Sin embargo, no habría que creer que mi percepción me descubre a mí mismo como *un hombre* frente a otros *dos hombres*; el concepto de hombre es una abstracción que no se da nunca en la intuición concreta: en realidad,

yo me aprehendo como un "veraneante" que está frente a un jardinero y a un peón caminero; y al hacerme lo que soy, les descubro tales y como se hacen, es decir, tales y como les produce su trabajo; pero en la misma medida en que no puedo verlos como hormigas (como hace el esteta) o como robots (como hace el neurótico), en la medida en que, para diferenciarlos de los míos, me tengo que proyectar a través de ellos al encuentro de sus fines, me realizo como miembro de una sociedad definida que decide los fines y las posibilidades de cada uno; más allá de su actividad presente, descubro su vida misma, la relación entre las necesidades y el salario, y aún más allá, los desgarramientos sociales y las luchas de clase. A partir de ahí, la cualidad efectiva de mi percepción depende a la vez de mi actitud social y política y de los acontecimientos contemporáneos (huelgas, amenaza de guerra civil o extranjera, ocupación del país por las tropas enemigas, o "tregua social" más o menos ilusoria).

Por otra parte, toda negación es una relación de interioridad. Entiendo con estas palabras que la realidad del *Otro* me afecta en lo más profundo de mi existencia en tanto que *no es* mi realidad. Mi percepción primero me da una multiplicidad de utensilios y de aparatos, producidos por el trabajo de los Otros (el muro, la carretera, el jardín, los campos, etc.), y que unifica de una vez según su sentido objetivo y según mi propio proyecto. Cada *cosa* soporta con toda su inercia la unidad particular que le impuso una acción hoy desaparecida; su conjunto tolera con indiferencia la unificación viva pero ideal que yo cumplo en el acto perceptivo. Pero las *dos personas* me son dadas simultáneamente como objetos situados entre los otros objetos, en el interior del *campo visible* y como perspectivas de fuga, como centros de paso de la realidad. En la medida en que les comprendo, a partir de su trabajo, percibo sus gestos a partir de los fines que se proponen, luego a partir del porvenir que proyectan; el movimiento de la comprensión intraperceptiva se hace, pues, invirtiendo la simple aprehensión de lo inanimado: el presente se comprende a partir del futuro, el movimiento singular a partir de la operación entera, es decir, el detalle a partir de la totalidad. Al mismo tiempo lo circundante material se me escapa en la medida en que se convierte en el objeto o el medio de su actividad. Su relación práctica con las cosas que veo implica un develamiento concreto de las cosas en el seno mismo de la *praxis*; y este develamiento está implicado en mi percepción de su actividad. Pero en la medida en que esta actividad les define como *otros distintos que yo*, en la medida en que me constituye como intelectual frente a trabajadores manuales, el develamiento que es un momento necesario suyo se me aparece como descubriendo en el corazón de la objetividad una *objetividad-para-el-otro* que se me escapa [1]. Cada uno de los dos está aprehendido de nuevo y fijado en el campo perceptivo por mi acto de comprensión; pero cada uno de ellos, a través de las manos que escardan, que escamondan o que cavan, a través de los ojos que miden o que acechan, a través del cuerpo entero como instrumento vivido, me roban un aspecto de lo real. Su trabajo se lo descubre [2] y yo lo aprehendo como una carencia de ser al descubrir su trabajo. Así su relación negativa con mi propia existencia me constituye en lo más profundo de mí como ignorancia definida, como insuficiencia. Me *resiento* como intelectual por los límites que prescriben a mi percepción.

Cada uno de estos hombres representa, pues, un centro hemorrágico del objeto y me califica de objeto vivo hasta en su subjetividad; en un principio así están unidos en mi percepción, es decir, como dos deslizamientos centrífugos y divergentes en el seno del mundo. Pero precisamente porque es el mismo mundo, se encuentran unidos, a través de mi percepción singular, por el universo entero en tanto que cada uno se lo quita al Otro. Para cada uno de ellos, el solo hecho de ver lo que el Otro no ve, de develar el objeto por un trabajo particular, establece en mi campo perceptivo una relación de reciprocidad que trasciende a mi misma percepción; cada uno de ellos constituye la ignorancia del Otro. Y como es natural, estas ignorancias recíprocas sin mí no tendrían lugar como existencia objetiva; la misma noción de ignorancia supone

1 Pero —como vamos a ver en el próximo capítulo— que, *en tanto que objetividad que se me escapa* (y que en circunstancias precisas puedo aislar o hasta adivinar), forma parte de la objetividad del campo práctico totalizado.

2 En efecto, es el acto el que define las zonas de competencia y de ignorancia en la extensión real y en relación con el pasado.

que haya un tercero que interrogue o que ya sepa; de no ser así, no puede ser ni vivida, ni nombrada siquiera, la única relación real es de contigüidad, es decir, de coexistencia en la exterioridad. Pero a causa de mi percepción, me hago mediación real y objetiva entre estas dos moléculas: en efecto, si puedo constituirlas en reciprocidad de ignorancia es que sus actividades me determinan conjuntamente y mi percepción me da mis límites al descubrir la dualidad de mis negaciones internas. Objetivamente designado por ellos como Otro (otra clase, otra profesión, etc.) hasta en mi subjetividad, al interiorizar esta designación me convierto en el medio objetivo en que estas dos personas realizan su mutua dependencia *fuera* de mí. Guardémonos de reducir esta mediación a una impresión subjetiva: no hay que decir que *para mí* estos dos jornaleros se ignoran. Se ignoran *por mí* en la exacta medida en que yo me vuelvo *para ellos* lo que soy. De golpe cada uno entra en lo circundante del Otro como realidad implícita; cada uno ve y toca lo que el Otro vería y tocaría si estuviese en su lugar, pero cada uno devela el mundo a través de una *praxis* definida que sirve de regla a este develamiento. Al limitarme, cada uno constituye, pues, el límite del Otro, le roba, como a mí, un aspecto objetivo del mundo. Pero este robo recíproco nada tiene en común con la hemorragia que practican en mi propia percepción: uno y otro son trabajadores manuales, uno y otro son rurales; difieren menos entre sí de lo que difieren de mí, y, finalmente, descubro en su negación recíproca algo así como una complicidad fundamental. Una complicidad contra mí.

En realidad, en el momento en que descubro a uno o a otro, cada uno de ellos hace aparecer al mundo en su proyecto, como envolvimiento objetivo de su trabajo y de sus fines; este develamiento esférico vuelve sobre sí para situarlo tanto en relación con lo que está detrás de él como con lo que está delante, tanto en relación con lo que ve como con lo que no ve; lo objetivo y lo subjetivo son indiscernibles: el trabajador se produce por su trabajo como un determinado develamiento del mundo que le caracteriza objetivamente como producto de su propio producto. Así cada uno de ellos como *objetivación de sí en el mundo* afirma la unidad de este mundo al inscribirse en él por su trabajo y por las unificaciones

singulares que realiza este trabajo; cada uno tiene, pues, *en su situación*, la posibilidad de descubrir al Otro como objeto actualmente presente en el universo. Y como estas posibilidades son objetivamente aprehensibles desde mi ventana, como mi única mediación descubre los caminos reales que podrían unirlos, la separación, la ignorancia, la pura yuxtaposición en la ignorancia están dadas como simples accidentes que ocultan la posibilidad fundamental inmediata y permanente de un descubrimiento recíproco; luego, de hecho, la existencia de una relación humana. En este nivel fundamental me he designado a mí mismo y me pongo en tela de juicio; a mi percepción le son dadas tres posibilidades: la primera consiste en establecer yo mismo una relación humana con uno u otro; la segunda, ser la mediación *práctica* que les permita comunicarse entre sí, dicho de otra manera, ser descubierto por ellos como ese medio objetivo que ya soy; la tercera consiste en asistir pasivamente a su encuentro y verles constituir una totalidad cerrada de la que yo quedaría excluido. En el tercer caso, estoy directamente *tocado* por esta exclusión y exige de mí una elección práctica: o la sufro, o la asumo y la refuerzo (por ejemplo, cierro la ventana y me pongo a trabajar), o entro a mi vez en relación con ellos. Pero al cambiarlas yo también me cambio [1]. De una manera o de otra, tome el partido que tome, y aunque no tenga lugar el encuentro de los dos hombres, en su ignorancia del Otro —ignorancia que para mí se hace real [2]— cada uno interioriza en conducta lo que era exterioridad de indiferencia. La existencia *escondida* de una relación humana rechaza los obstáculos físicos y sociales, esto es, el mundo de la inercia, a la categoría de realidad inesencial: esta inesencialidad permanente está ahí como posibilidad pasiva; o el simple reconocimiento tiene por resultado el hundimiento de la distancia, o el trabajo dibuja en la materia el movimiento inanimado de la aproximación. En una palabra, la organización del campo práctico en mundo determina para cada uno una relación real, pero sólo ella definirá la experien-

1 Ver más lejos, en el § 3.

2 Es una realidad desde el momento en que cuento con ella. Que un jefe militar utilice la ignorancia del enemigo para aniquilar a dos unidades que no conocen sus posiciones recíprocas, y esta ignorancia se convierte en *falta de enlace, impericia*, etc.

cia con todos los individuos que figuran en este campo. Sólo se trata de la unificación por la *praxis*; y cada uno, siendo unificador en tanto que con sus actos determina un campo dialéctico, es unificado en el interior de ese campo por la unificación del Otro, es decir, tantas veces como hay *pluralidad de unificaciones*. La reciprocidad de las relaciones —que examinaremos más lejos detalladamente— es un nuevo momento de la contradicción que opone a la unidad edificante de la *praxis* y a la pluralidad exteriorizadora de los organismos humanos. Esta relación está invertida en el sentido de que la exterioridad de multiplicidad es condición de la unificación sintética del campo. Pero la multiplicidad se mantiene también como factor de exterioridad, ya que, en esta multiplicidad de centralizaciones totalizadoras en que cada uno escapa al Otro, el verdadero enlace es negación (al menos en el momento que hemos alcanzado). Cada centro se afirma en relación con el Otro como un centro de fuga, como *otra* unificación. Esta negación es de *interioridad* pero no totalizadora. Cada uno *no es* el Otro de una manera activa y sintética, ya que *no ser* alguno es aquí hacerle que figure a título más o menos diferenciado, como objeto —instrumento o contra-fin— en la actividad que aprehende la unidad del campo práctico, ya que al mismo tiempo es constituir esta unidad contra él (en tanto que él mismo es constituyente) y robarle un aspecto de las cosas. La pluralidad de los centros, doblemente negada en el nivel de la unidad práctica, deviene en pluralidad de los movimientos dialécticos, pero esta pluralidad de exterioridad está interiorizada en el sentido de que califica en interioridad a cada proceso dialéctico, y por la única razón de que el proceso dialéctico sólo puede ser marcado desde el interior por calificaciones dialécticas (es decir, organizadas sintéticamente con el conjunto).

Este nuevo estadio de la experiencia me descubre, pues, la relación humana en el seno de la exterioridad pura en la medida en que descubro la exterioridad objetiva como vivida y superada en la interioridad de mi *praxis* y como indicando un *en-otra-parte* que se me escapa y que escapa a toda totalización porque es una totalización en curso. Puede decirse, inversamente, que descubro ese rudimento negativo de la relación humana como interioridad objetiva y constituyente para

cada uno, en la medida en que me descubro en el momento subjetivo de la *praxis* como objetivamente calificado por esta interioridad. En este sentido elemental, el individuo vuelve a pasar de lo subjetivo a lo objetivo, no ya, como antes, al conocer a su *ser* según el punto de vista de la materia, sino al realizar *su objetividad humana* como unidad de todas las negaciones que le unen por el interior al interior de los otros y de su proyecto como unificación positiva de esas mismas negaciones. Es imposible *existir en medio de los hombres* sin que se vuelvan objetos para mí y para ellos por mí sin que yo sea objeto para ellos, sin que por ellos tome mi subjetividad su realidad objetiva como interiorización de mi objetividad humana.

El fundamento de la relación humana como determinación inmediata y perpetua de cada uno por el Otro y por todos no es ni una puesta-en-comunicación *a priori* hecha por algún Gran Standardista, ni la indefinida repetición de compartimientos separados por esencia. Esta ligazón sintética, que siempre surge para determinados individuos en un momento determinado de la Historia y sobre la base de relaciones de producción ya definidas y que se devela al mismo tiempo como un *a priori*, no es otra cosa que la *praxis* misma —es decir, la dialéctica como desarrollo de la acción viva en cada individuo—, en tanto que está pluralizada por la multiplicidad de los hombres en el interior de una misma *residencia* material. Cada *existente* integra al otro en la totalización en curso, y de esta manera —aunque no lo vea nunca— se define —a pesar de las pantallas, los obstáculos y las distancias— en relación con la totalización actual que el Otro está haciendo.

Hay que señalar, sin embargo, que la relación se ha descubierto por la mediación de un tercero. Por mí se ha vuelto *recíproca* la ignorancia. Y al mismo tiempo, la reciprocidad apenas develada me rechazaba; hemos visto que se encerraba sobre ella misma: si la tríada es necesaria en el caso-límite de una relación enarenada en el universo y uniendo *de hecho* a dos individuos que se ignoran, se rompe por exclusión del tercero cuando se ayudan o se combaten unas personas o unos grupos con *conocimiento de causa*. El médiador humano sólo puede transformar en *otra cosa* (más lejos veremos el sentido de esta metamorfosis) a esta relación elemental cuyo rasgo

esencial sigue siendo que sea vivida sin más mediación que la de la materia. Pero hay más: aun cuando los hombres estén cara a cara, la reciprocidad de su relación se actualiza por la mediación de este tercero, *contra el cual* se vuelve a cerrar en seguida. Lévy-Strauss ha mostrado, después de Mauss, que el *potlatch* tiene un carácter "supra-económico": "La mejor prueba... es que resulta un mayor prestigio de la aniquilación de la riqueza que de su distribución, aunque sea liberal, pero que siempre supone una vuelta" [1]. Y nadie discutirá que el don tenga aquí un carácter primitivo de reciprocidad. Sin embargo, hay que notar que con su forma *destructora* constituye no tanto una forma elemental de cambio sino una hipoteca de *uno* sobre el *otro*: la duración que separa a las dos ceremonias, aun cuando quedase reducida al mínimo, oculta su reversibilidad; en realidad, hay un primer donatario que lanza un desafío al segundo. Mauss ha señalado con insistencia el carácter ambiguo del *potlatch*, que es simultáneamente un acto de amistad y una agresión. De hecho, con su forma más simple, el acto del don es un sacrificio material cuyo objeto es transformar al Otro absoluto en obligado; cuando unos miembros de un grupo tribal encuentran, en el curso de un desplazamiento, a una tribu extraña, descubren de repente al hombre como especie extraña, es decir, como un animal carnicero y feroz que sabe tender trampas y forjar herramientas [2]. Este

1 *Les Structures élémentaires de la parenté* [*Las estructuras elementales del parentesco*], pág. 70. Desde luego que insiste sobre el hecho de que el carácter económico siempre subsiste "aunque sea limitado y calificado por los otros aspectos de la institución". Podría objetársele, haciéndose referencia a unas interesantes observaciones de Georges Bataille (*La part maudite* [*La parte maldita*]), que el gasto suntuario (ligado precisamente a otras instituciones de carácter político-religioso) es una función económica en determinadas sociedades y en determinadas condiciones. La economía como ciencia de la producción, de la distribución y de la consumición de los bienes en el marco de la rareza tiene que estudiar el *gasto gratuito* en las sociedades de consumo.

2 Cf. las excelentes descripciones de Lévy-Strauss (págs. 75-76) de la relación entre desconocidos que comparten la misma mesa o el mismo compartimiento *en nuestra sociedad*. "Un conflicto... existe en el uno y en el otro entre la norma de la soledad y el hecho de la comunidad". Y también su descripción de los antiguos mercados Shukchee: "Se llegaba armado y los productos se ofrecían con la punta de la lanza... a veces se tenía un fardo de pieles en una mano y en la otra un cuchillo

develamiento aterrorizado de la alteridad implica necesariamente el *reconocimiento*: la *praxis* humana viene a ellos como una fuerza enemiga. Pero este reconocimiento queda aplastado por el carácter de extrañeza que produce y soporta. Y el don, como sacrificio propiciatorio, se dirige a la vez a un Dios cuya cólera se apacigua y a un animal que se calma alimentándole. Es el *objeto material* el que, por su mediación, *desprende* la reciprocidad. Pero aún no está vivida como tal; el que recibe, si acepta recibir, aprehende el don como testimonio de no-hostilidad y a la vez como obligación *para él mismo* de tratar a los recién venidos como huéspedes; se ha franqueado un umbral, y nada más. Mucho habría que insistir sobre la importancia de la *temporalidad*: el don *es y no es* intercambio; o, si se quiere, es intercambio vivido como irreversibilidad. Para que se disuelva su carácter temporal en la reciprocidad absoluta, es necesario que sea *institucionalizado*, es decir, aprehendido y fijado por una totalización objetiva del tiempo vivido. La duración aparece entonces como objeto material, como mediación entre dos actos que se determinan uno a otro en su interioridad; puede ser definida por la tradición, por la ley, y como consecuencia, la homogeneidad de los instantes cubre a la heterogeneidad de la sucesión. Pero la institución (por ejemplo, el matrimonio entre primos cruzados) se manifiesta sobre el fondo de esta "organización dualista" que Lévy-Strauss ha descrito admirablemente y cuyo origen es una reacción contra la pluralización de los grupos primitivos. Los movimientos migratorios "han introducido elementos alógenos", la ausencia de poder central "ha favorecido las fisiones", etc. Se tiene, pues, una organización dualista que se "superpone" a una pluralidad de clanes y de "secciones" y que funciona como "principio regulador": los mekeo (Nueva Guinea) declaran que "la confusión aparente de sus grupos" en realidad disimula un orden dualista fundado en las prestaciones recíprocas. Es que la reciprocidad como *relación en el interior de la totalidad* sólo puede ser aprehendida según el punto de vista de la totalidad, es decir, por cada grupo en tanto que reclame su integración con todos los otros. En este

de pan, de tan listo como se estaba para la lucha a la menor provocación. El mercado antaño se nombraba con una sola palabra... que también se aplicaba a las venganzas" (págs. 77-78).

caso el todo precede a las partes, no como sustancia en reposo, sino como totalización que gira. Volveremos sobre ello. Pero lo que aquí se ve claramente es que la dualidad queda desprendida como regla general y en cada caso particular por una especie de trinidad comutativa que supone la pluralidad; en efecto, es el tercero, y sólo él, el que puede hacer que aparezca por su mediación *la equivalencia* de los bienes intercambiados y por consiguiente de los actos sucesivos. Para él, que es *exterior*, el valor de uso de los bienes intercambiados se transforma evidentemente en valor de cambio. Así, en la medida en que no figura como *agente* en la operación, determina negativamente el *potlatch*, saca a luz, para los que lo viven, el reconocimiento recíproco. Y el tercero, aquí, sea cual sea la sociedad considerada, es cada uno y todo el mundo; cada uno vive así la reciprocidad como *posibilidad objetiva y difusa*. Pero en cuanto se actualiza, es decir, en cuanto deja de ocultarse, se encierra en sí misma. La organización dualista se establece por la totalización que gira y que niega a esta totalización desde su establecimiento [1]. La reciprocidad se aísla igualmente como relación humana entre individuos, se presenta como lazo fundamental, concreto y vivido. Cuando quiero situarme en el mundo social, descubro en mi derredor formaciones ternarias o binarias, las primeras de las cuales están en perpetua desagregación, apareciendo las segundas sobre un fondo de totalización que gira, y pudiendo integrarse en cada instante en una trinidad. No es, pues, posible concebir un proceso temporal que parte de la pareja para llegar a la tríada. La formación binaria, como relación inmediata de hombre a hombre, es el fundamento necesario de toda relación ternaria; pero inversamente, ésta, como mediación del hombre entre los hombres, es el fondo sobre el cual se reconoce la reciprocidad como ligazón recíproca. Si la dialéctica idealista ha hecho un uso abusivo de la tríada, en primer lugar se debe a que la relación *real* de los hombres entre ellos es necesariamente ternaria. Pero esta trinidad no es una significación o un carácter ideal de la relación humana: está inscrita *en el ser*, es decir, en la materialidad de los individuos. En este sentido, la reciprocidad no es ni la tesis ni la trinidad la síntesis (o inversamente): se trata de relaciones vividas cuyo contenido se ha determinado en una sociedad ya existente, que están condicionadas por la materialidad y que sólo se pueden modificar con la acción.

1 Ya veremos que la reclama en un momento ulterior de su desarrollo.

Volvamos, sin embargo, a la formación binaria que estudiamos antes por la única razón de que es la más simple, y sin perder de vista el conjunto sintético en relación con el cual se define. Como hemos visto, no es algo que pueda llegarles a los hombres desde afuera o que puedan establecer entre ellos de común acuerdo. Cualquiera que sea la acción de los terceros o por muy espontáneo que parezca el reconocimiento recíproco de dos extraños que se acaban de encontrar, sólo es la actualización de una relación que se da como *habiendo existido siempre*, como realidad concreta e histórica *de la pareja que se acaba de formar*. En efecto, hay que ver en ella la manera de existir de cada uno de los dos —o dicho de otra manera, de *hacerse ser*— en presencia del Otro y en el mundo humano; con este sentido, la reciprocidad es una estructura permanente de cada objeto; definidos *por adelantado* como cosas por la *praxis* colectiva, superamos nuestro ser y nos hacemos conocer como hombres entre los hombres, dejándonos integrar por cada uno en la medida en que cada uno tiene que estar integrado en nuestro proyecto. Como el contenido histórico de mi proyecto está condicionado por el hecho de estar ya entre los hombres, reconocido por adelantado por ellos como un hombre de una especie determinada, de un medio determinado, con un lugar ya fijo en la sociedad por las significaciones grabadas en la materia, la reciprocidad es siempre concreta; no se puede tratar ni de un lazo universal y abstracto —como la "caridad" de los cristianos— ni de una voluntad *a priori* de tratar a la persona humana en mí mismo y en el Otro como fin absoluto, ni de una intuición puramente contemplativa que entregaría "la Humanidad" a cada uno como si fuera la esencia de su prójimo. Lo que determina los lazos de reciprocidad de cada uno es la *praxis* de cada uno en tanto que realización del proyecto. Y el carácter del hombre no existe como tal; pero *ese* cultivador reconoce en *ese* peón caminero un proyecto concreto que se manifiesta por sus conductas y que otros *ya han reconocido* por la tarea que les han prescrito. Así cada uno reconoce al otro sobre la base de un

reconocimiento social, y sus trajes, herramientas, etc., lo testimonian pasivamente. Según este punto de vista, el simple uso de la palabra, el más sencillo gesto, la estructura elemental de la percepción (que descubre los comportamientos del Otro al ir del porvenir al presente, de la totalidad a los momentos particulares), implican el mutuo reconocimiento. Se haría mal si se me opusiese la explotación capitalista y la opresión. En efecto, hay que señalar que la verdadera estafa que constituye a la primera tiene lugar sobre la base de un contrato. Y si es verdad que este contrato transforma necesariamente el trabajo —es decir, la *praxis*— en mercancía inerte, también es verdad que en su forma misma es relación recíproca: se trata de un libre intercambio entre dos hombres que se *reconocen* en su libertad, pero ocurre, simplemente, que uno de ellos finge ignorar que el Otro se ve empujado por la fuerza de la necesidad a venderse como un objeto material. Sin embargo, toda la buena conciencia del patrón descansa sobre ese momento del intercambio en que el asalariado se supone que ofrece *con plena libertad* su fuerza de trabajo. De hecho, si no está libre frente a su miseria, está jurídicamente libre frente al patrón, ya que éste no ejerce —al menos en teoría— ninguna presión sobre los trabajadores en el momento del enganche, y ya que se limita a fijar un precio máximo y a *rechazar* a los que piden más. También en este caso es la competencia y el antagonismo de los obreros lo que hace que disminuyan sus exigencias; el patrón, por su parte, se lava las manos. Este ejemplo muestra cómo el hombre no deviene cosa para el otro y para sí mismo sino en la medida en que primero está presentado por la *praxis* como una libertad humana. El respeto absoluto de la libertad del miserable, en el momento de hacerse el contrato, es la mejor manera de abandonarle a las sujeciones materiales.

En cuanto a la opresión, más bien consiste en tratar al Otro como un *animal*. Los sudistas, en nombre de su respeto de la animalidad, condenaban a los fabricantes del Norte que trataban a los trabajadores como material; en efecto, es al animal y no al "material" al que se fuerza a trabajar adiestrándolo, golpeándolo, amenazándolo. Sin embargo, el amo le adjudicó la animalidad al esclavo *después* de haber reconocido su humanidad. Ya se sabe que los plantadores americanos del

siglo XVII se negaban a enseñar la religión cristiana a los niños negros para poder seguir tratándolos como sub-hombres. Era reconocer implícitamente que *ya* eran hombres: la prueba es que no diferían de sus amos sino por una fe religiosa que se confesaba que podían adquirir precisamente por el cuidado que se ponía en negársela. En verdad, la orden más insultante tiene que serle dada al hombre por otro hombre, el amo tiene que dar confianza al hombre en la persona de sus esclavos; ya se conoce la contradicción del racismo, del colonialismo y de todas las formas de la tiranía: para *tratar a un hombre como a un perro*, primero tiene que habérsele reconocido como hombre. El malestar secreto del amo es que está perpetuamente obligado a tomar en consideración la *realidad humana* de sus esclavos (ya sea que cuente con su habilidad, o con su comprensión sintética de las situaciones, o que tome precauciones por la permanente posibilidad que estalle una rebelión o de que se produzca una evasión), negándoles al mismo tiempo el estatuto económico y político que define *en estos tiempos* a los seres humanos.

Así la reciprocidad no protege a los hombres contra la reificación y la alienación, aunque les sea fundamentalmente opuesta; más adelante veremos el proceso dialéctico que engendra estas relaciones *inhumanas* a partir de su contradictorio. Las relaciones recíprocas y ternarias son el fundamento de *todas* las relaciones entre los hombres, cualquiera que sea la forma que después puedan tomar. La reciprocidad está cubierta muchas veces por las relaciones que fundamenta y sostiene (y que, por ejemplo, pueden ser opresivas, reificadas, etc.), y cada vez que se manifiesta se hace evidente que cada uno de los dos términos está modificado en su existencia por la existencia del Otro; dicho de otra manera, los hombres están unidos entre ellos por *relaciones de interioridad*. Se podrá objetar que esta relación recíproca no tiene *inteligibilidad*: en efecto, hemos pretendido mostrar que la inteligibilidad del lazo sintético se manifiesta a lo largo de una *praxis* totalizadora o se mantiene fijado sobre una totalidad inerte. Pero aquí no existen ni la totalidad ni la totalización, y estas relaciones se manifiestan como pluralidad en el seno de la exterioridad. A esto primero hay que contestar que no estamos ante *una* dialéctica, en tanto que nos mantenemos en este estadio de la

experiencia, sino ante una relación externa de dialécticas entre sí, relación que tiene que ser *a la vez* dialéctica y externa. Dicho de otra manera, ni la relación de reciprocidad ni la relación ternaria son totalizadoras: son adherencias múltiples entre los hombres y que mantienen una "sociedad" en estado coloidal. Pero además, ahora y en cada caso, para que haya algo así como una reciprocidad es necesario que se utilice, para que se comprenda, a la totalidad de los momentos de la experiencia que hemos fijado ya; verdad es que no basta con la materialidad dialéctica de cada uno; hace falta por lo menos una casi-totalidad, pero ocurre que esta casi-totalidad existe, la conocemos, es la materia trabajada en tanto que se hace mediación entre los hombres, y la reciprocidad aparece sobre la base de esta unidad negativa e inerte; lo que significa que siempre aparece sobre una base inerte de instituciones y de instrumentos por los cuales está ya definido y alienado cada hombre.

No vayamos a creer, en efecto, que hemos entrado en la ciudad de los fines y que cada uno reconoce y trata al Otro, en la reciprocidad, como un fin absoluto. Esto sólo sería formalmente posible en la medida en que cada uno se trate o trate en él a la persona humana como fin incondicionado. Esta hipótesis nos conduciría al idealismo absoluto: sólo se puede presentar como su propio fin una idea en medio de otras ideas. Pero el hombre es un ser material en medio de un mundo material; quiere cambiar al mundo que le aplasta, es decir, actuar con la materia en el orden de la materialidad: luego cambiarse a sí mismo. Es otro *arreglo* del Universo con otro estatuto del hombre que busca en cada instante; y a partir de este nuevo orden se define a sí mismo como *el Otro que será*. Así en cada instante se hace el instrumento, el medio de ese futuro estatuto que le realizará como otro; le es imposible tomar como fin a su propio presente. O, si se prefiere, el hombre como porvenir del hombre es el esquema regulador de toda empresa, pero el fin siempre es un arreglo del orden material que *por sí mismo* hará posible al hombre. O, si se quiere tomar la cuestión desde otro ángulo, el error de Hegel fue creer que hay en cada uno algo que se tiene que objetivar y que la obra refleja la particularidad de su autor. En realidad, la objetivación, en tanto que tal, no es el fin, sino la consecuencia que se añade al fin. El fin es la producción de una mercancía, de un objeto de consumo, de una herramienta, o la creación de un objeto de arte. Y por esta producción, por esta creación, el hombre se crea a sí mismo, es decir, se separa lentamente de la cosa a medida que inscribe en ella su trabajo. En consecuencia, en la medida en que mi proyecto es superación del presente hacia el porvenir y de mí mismo hacia el mundo, yo me trato siempre como medio y no puedo tratar al Otro como fin. La reciprocidad implica: 1º) que el Otro sea medio en la exacta medida en que yo mismo soy medio, es decir, que sea medio de un fin trascendente y no *mi* medio; 2º) que reconozca al Otro como *praxis*, es decir, como totalización en curso al mismo tiempo que lo integro como objeto a mi proyecto totalizador; 3º) que reconozca su movimiento hacia sus propios fines en el movimiento mismo por el cual me proyecto hacia los míos; 4º) que me descubra como objeto y como instrumento de sus fines en el acto mismo que le constituye para mis fines como instrumento objetivo. A partir de ahí, la reciprocidad puede ser positiva o negativa. En el primer caso, cada uno puede hacerse medio en el proyecto del Otro para que el Otro se haga medio en su propio proyecto; los dos fines trascendentes quedan separados. Es el caso del *intercambio* o de la prestación de servicios. O bien, el fin es común (empresa, trabajo en común, etc.) y cada uno se hace medio del Otro para que sus esfuerzos conjugados realicen su fin único y trascendente. En el caso de la reciprocidad negativa, se cumplen las cuatro condiciones exigidas, pero sobre la base de una denegación recíproca: cada una se niega a servir de fin a la Otra, y, aun reconociendo su ser objetivo de medio en el proyecto del adversario, aprovecha su propia instrumentalidad *en otro* para hacer de éste, aun a pesar de él mismo, un instrumento de sus propios fines: es *la lucha*; cada uno se resume en ella en su materialidad para actuar sobre la del Otro; cada uno, por sus fintas, sus argucias, sus fraudes, sus maniobras, se deja constituir por el Otro como *falso objeto*, como *medio engañador*. Pero también en eso nos engañaríamos mucho si creyésemos que el fin es la aniquilación del adversario o, para emplear el lenguaje idealista de Hegel, que cada conciencia persigue la muerte del Otro. En verdad, el origen de la lucha es en cada caso un antagonismo concreto

que tiene la *rareza* [1], con una forma definida, como condición material, y el fin real es una conquista objetiva o hasta una creación en la cual la desaparición del adversario sólo es el medio. Incluso si el odio —que es un *reconocimiento*— se afirma por sí, sólo será una movilización de todas las fuerzas y de todas las pasiones al servicio de un fin que reclama este compromiso total. Con otras palabras, Hegel suprimió la materia como mediación entre los individuos. Pero si se adopta su terminología, habrá que decir que cada conciencia es la recíproca de la Otra, aunque esta reciprocidad pueda tomar una infinidad de formas diferentes —positivas o negativas— y que es la mediación de la materia la que en cada caso concreto decide sobre estas formas.

Pero esta relación, *que va de cada hombre a todos los hombres en tanto que se hace hombre en medio de ellos*, contiene su contradicción: es una totalización que exige ser totalizada por el mismo que totaliza; plantea la equivalencia absoluta de dos sistemas de referencia y de dos acciones; en una palabra, no plantea su propia unidad. El límite de la unificación se encuentra en el mutuo reconocimiento que se opera a lo largo de dos totalizaciones sintéticas; por muy lejos que se lleven esas integraciones, *se respetan*, y *siempre serán dos* las que integren cada una a todo el universo.

Dos hombres hacen juntos un trabajo determinado; cada uno adapta su esfuerzo al del Otro, cada uno se acerca o se aleja según lo exija el momento, cada uno hace de su propio cuerpo el instrumento del Otro en la medida misma en que hace del Otro su instrumento, cada uno prevé en su cuerpo el movimiento del Otro, lo integra en su propio movimiento como medio superado, y entonces cada uno se mueve para ser integrado como medio en el movimiento del Otro. Sin embargo, esta relación íntima es en su realidad misma la negación de *la unidad*. Desde luego que la posibilidad objetiva de la unificación existe de una manera permanente; está prevista, incluso requerida por lo circundante material, es decir, por la naturaleza de las herramientas, por la estructura del taller, por la tarea que se tiene que cumplir, por el material que habrá que utilizarse, etc.

1 Desarrollaremos este tema en el capítulo siguiente.

Pero aquellos que los designan por intermedio de los objetos son precisamente *los terceros*; o, si se prefiere, la unidad de su equipo está inscrita en la materia como un imperativo inanimado. Cada uno está designado realmente como individuo de clases para los objetos que utiliza o que transforma en la medida en que les utiliza, es decir, en que despierta y sostiene por medio de su *praxis* a las significaciones materializadas [1]; se *hace* el trabajador manual, el proletario que exige *esta* máquina. Pero la unidad de los dos se mantiene en la materia, o más bien pasa de la herramienta al material; su doble *praxis* se objetiva como *praxis común* en el producto terminado; pero pierde de golpe su carácter de unidad de una dualidad, simplemente se vuelve *la unidad del objeto*, es decir, la cristalización de un trabajo anónimo y del cual nada permite decir *a priori* cuantos obreros lo han ejecutado.

Sin duda que durante el trabajo mismo cada uno ve cómo nace esta unidad objetiva y cómo su propio movimiento se refleja en el objeto, siendo a la vez suyo y otro; sin duda que al acercarse al Otro, que se acerca a él al mismo tiempo, cada uno ve que ese acercamiento le llega desde fuera; sin duda que los momentos de este *continuum* son ambivalentes, ya que la *praxis* de cada uno habita en la del Otro como su exterioridad secreta y como su profunda interioridad. Pero esta reciprocidad está vivida en la separación; no podría ser de otra manera, ya que la mutua integración implica el ser-objeto de cada uno para el Otro. Cada uno refleja al Otro su propio proyecto llegando a él en lo objetivo, pero estas experiencias ordenadas y unidas *en la interioridad* no están integradas en una unidad sintética.

Es que, *en el reconocimiento*, cada uno devela y respeta el proyecto del Otro como existiendo también fuera de su propio proyecto: en suma, le designa como superación que no se resume en su simple objetividad de superación superada, sino que ella misma se produce hacia sus propios fines, por sus propias motivaciones; pero precisamente porque está vivido *allá, fuera*, cada superación en su realidad objetiva se le escapa al Otro y no puede pretender alcanzarse, a través de la objetividad de las conductas, sino como *significación* sin contenido

1 Cf. más lejos "el ser de clase".

aprehensible. Es, pues, imposible unificar el equipo en su movimiento totalizador, ya que, precisamente, esta totalización en curso encierra un elemento de desintegración: el Otro como objeto totalizado que remite fuera del proyecto hacia otra totalización vivida y trascendente o la primera figura como objeto recíproco e igualmente corrosivo. Que también es imposible, porque cada totalización se plantea *aquí y ahora* como esencial en la medida en que afirma la co-esencialidad del Otro.

Cada uno vive así en la interioridad absoluta de una relación sin unidad; su certeza concreta es la adaptación mutua en la separación, es la existencia de una relación con doble foco que nunca puede aprehender en su totalidad; esta desunión en la solidaridad (positiva o negativa) proviene de un exceso más bien que de una falta: en efecto, está producida por la existencia de dos unificaciones sintéticas y rigurosamente equivalentes. Encontramos aquí un objeto real y material pero ambiguo: los términos de la relación *ni* se pueden contar ellos mismos como cantidades discretas, ni pueden realizar eficazmente su unidad. La unidad de estos epicentros, en efecto, sólo puede ser un hiper-centro trascendente. O, si se prefiere, la unidad de la díada sólo se puede *realizar* en una totalización hecha desde fuera por un tercero. Cada miembro del equipo descubre esta unidad como una negación, como una falta, en una especie de inquietud; es a la vez una oscura deficiencia que aparece en la exigencia de cada totalización, un envío indefinido hecho a un testigo ausente, y la certeza vivida pero no formulada de que la realidad total de la empresa común sólo puede existir si es *en otra parte*, por la mediación de Otro y *como objeto no recíproco*. De esta manera, la relación recíproca está frecuentada por su unidad como por una insuficiencia de ser que le transforma en su estructura original. Y esta *inquietud* de la reciprocidad es a su vez inteligible como el momento en que la dialéctica hace en cada uno la experiencia de la dialéctica del Otro como detención impuesta en y por el esfuerzo sintético al proyecto de totalización. Por esta razón es siempre posible que la reciprocidad vuelva a caer sobre sus términos como una falsa totalidad que les aplaste. Y esto se puede producir tanto en lo positivo como en lo negativo; una empresa común puede convertirse en una especie de impulso

infernal cuando cada uno se empeña en seguirla en consideración del Otro: dos aprendices de boxeadores están dominados con frecuencia *por su combate*, se diría que se ahogan en esta unidad que está en perpetua desagregación; golpean en el vacío, se unen bruscamente uno y otro con un mismo cansancio que sugiere la sombra de una reciprocidad positiva, o se buscan por los cuatro rincones del *ring*, se poseen, se convierten en lo inesencial y el combate pasa a ser lo esencial.

Claro que en la realidad concreta, cada miembro de la pareja posee un conjunto de designaciones abstractas para manifestar al Otro y para apuntar en el vacío a esta fugitiva unidad. Pero ante todo hay que observar si esas designaciones, e incluso la posibilidad de usarlas, es decir, de concebir la doble totalización como totalidad objeto, no le llega a cada uno de la presencia del tercero. Porque, como hemos visto, el tercero descubre la reciprocidad para ella misma, encerrándose sobre ella, negándolo para pretender alcanzarlo de nuevo con su propia insuficiencia; en este sentido, la relación de los terceros entre sí —en tanto que cada uno se absorbe para mediar en una relación recíproca— es una separación que postula la reciprocidad como lazo fundamental entre los hombres, *pero* la reciprocidad vivida siempre remite al tercero y descubre a su vez la relación ternaria como su fundamento y su terminación. Es la nueva relación que tenemos que examinar ahora: ¿qué significa para la relación binaria el hecho de integrarse en una relación ternaria?

Volvamos a nuestro ejemplo: dos obreros ejecutan un trabajo en común. Supongamos que se trate de establecer una norma. La presencia de un cronometrista y su tarea bastan para reanimar los sentidos inertes. Trata de controlar un suceso determinado; aprehende cada movimiento en su objetividad a partir de un determinado fin objetivo que es el aumento de la productividad; la heterogeneidad irreductible de la díada queda oculta, ya que, a la luz de la tarea prescrita, el conjunto de los trabajadores y de las herramientas se descubre como un conjunto homogéneo; las dos acciones recíprocas forman *el objeto* de su vigilancia; y ya que es el ritmo lo que se tiene que fijar, con una precisión que sea lo más rigurosa posible, ese ritmo común, a la luz del fin objetivo, se muestra como la unidad viva que posee a los dos trabajadores. De esta ma-

nera se invierte el movimiento de la objetividad: lo primero que el cronometrista aprehende como sentido y unidad de su proyecto es el fin que persigue. Tiene que *medir velocidades*; a través de la relación que define a su *praxis*, aprehende el fin que se impone a los trabajadores en su plena unidad objetiva; porque no es su propio fin, aunque esté íntimamente unido a él: en tanto que fin de los Otros, es el medio esencial que le permite cumplir con su oficio. La ligazón objetiva y subjetiva de su propio fin y del fin de los otros le descubre el ritmo como su objeto, y a los obreros como el medio de mantener o de aumentar su velocidad. La reciprocidad como lazo real de una doble heterogeneidad pasa al segundo plano; esta interioridad desprovista de centro, esta intimidad vivida por separado, se aparta bruscamente y se arranca a sí misma para convertirse en una sola *praxis* que va a buscar su fin fuera. Este fin de los Otros que se descubre como *su* fin y como *su* medio, le está dado al testigo en su totalidad objetiva. Al mismo tiempo que descubre su contenido —que remite a la actividad de toda la fábrica y al sistema social entero—, se revela como estructura de constreñimiento establecida desde fuera por los servicios técnicos en función de las exigencias de la producción. Lo que define la relación del cronometrista con los dos obreros y con sus jefes *es el develamiento*; dicho de otra manera, es el que apunta hasta en su subjetividad su ser objetivo: es aquel *por el cual* se pone el fin como estructura de trascendencia en relación con los trabajadores. La descubre así como un objeto autónomo. Pero esta estructura de constreñimiento en su objetividad misma remite a la subjetividad de los que constriñe: ese *fin* se tiene que *alcanzar*, se impone a ellos como un imperativo común; el fin, aunque totalmente presente en el campo objetivo, escapa al testigo por medio de este carácter imperioso, se esconde en las dos subjetividades que iguala revelándoles su faz interna, la que el cronometrista tiene que aprehender como pura significación, como dimensión de fuga en el seno de la plenitud. Objetivamente, la totalidad abraza a las dos acciones simultáneas, las define y las limita al mismo tiempo que al envolverlas las sustrae a la aprehensión directa. Es una estructura del mundo, existe por sí; está manifiesta y sostenida por una doble *praxis*, pero sólo en la medida en que ésta se somete al imperativo preestable-

cido que la condiciona. Objetivamente y *por* el tercero, la independencia del fin transforma a la reciprocidad en conjugación de movimiento, la adaptación mutua en autodeterminación interna de la *praxis;* metamorfosea una acción doble en un suceso que se subordina a los dos trabajadores como estructuras secundarias cuyas relaciones particulares dependen de las relaciones globales y que se comunican entre sí por las mediación del todo. Esta totalidad viviente, que comprende los hombres, sus objetos y el material que trabajan, es a la vez el suceso como temporalización de lo imperativo objetivo y, lo que es lo mismo, el descubrimiento regresivo del fin (del porvenir al presente) como unidad concreta del suceso. Las subjetividades están envueltas en esta totalidad movediza como significaciones necesarias e inasibles; pero se definen como una relación común con el fin trascendente y no como aprehendiendo cada una sus propios fines en una reciprocidad de separaciones; de esta manera, en su significación objetiva, estas significaciones, vueltas homogéneas, se juntan y se fundamentan en la aprehensión del imperativo trascendente. Sencillamente, es que este imperativo se manifiesta por la mediación del Otro como esencial y que la subjetividad se vuelve su medio inesencial de hacerse aprehender como imperativo: a partir de aquí, la subjetividad sólo es el medio interno que mediatiza al imperativo como interiorización del constreñimiento; el individuo, en este medio, aparece como una determinación *a posteriori*, y además cualquiera, de la sustancia subjetiva; el principio de individualidad —como en la mecánica ondulatoria— sólo se aplica en apariencia; cualesquiera que sean las diferencias exteriores, las personas quedan definidas a partir del fin como interiorización total de todo lo imperativo, luego por la presencia en ellas de *toda* la subjetividad. El grupo social aparece aquí reducido a su más simple expresión. Es la totalidad objetiva en tanto que define su subjetividad por la sola interiorización de los valores y de los fines objetivos y que subordina a ellos, en el seno de una empresa, a los individuos reales como simples modos intercambiables de la *praxis* subjetiva. La subjetividad del grupo, descubierta como indivisa por intermedio de los terceros, circula libremente en el interior del objeto como medio, sustancia y *pneuma*; se manifiesta a través de la objetividad que se temporaliza como rea-

lidad intersubjetiva. La intersubjetividad se manifiesta en las reuniones más fortuitas y más efímeras: a esos mirones que se inclinan sobre el agua les une la misma curiosidad para el chofer de taxi que les mira desde su coche. Y esta curiosidad *activa* (se empujan, se inclinan, se alzan sobre la punta de los pies) revela la existencia de un fin trascendente pero invisible: hay *algo* que *se tiene* que mirar. A causa de su meditación, el tercero reanima las significaciones objetivas que están ya inscritas en las cosas y que constituyen el grupo como totalidad. Estas significaciones cristalizadas representan ya la *praxis* anónima del Otro y a través de la materia manifiestan un descubrimiento fijado. Al despertarlos, el tercero se hace mediador entre el pensamiento objetivo como Otro y los individuos concretos; a través de él los *constituye* una universalidad fija, por su operación misma.

La unidad le viene, pues, *de fuera* a la dualidad por la *praxis* del tercero; luego veremos cómo lo interiorizarán los miembros de los grupos. De momento es una metamorfosis que le queda trascendente. Claro que la relación del tercero con la díada es de interioridad, ya que se modifica al modificarla. Pero esta relación no es recíproca: al superar a la díada hacia sus propios fines, el tercero la descubre como *unidad-objeto,* es decir, como *unidad material.* Sin duda que la relación de los términos integrados no es ni exterior ni molecular sino en la medida en que cada uno excluye al Otro por su *reconocimiento efectivo*; dicho de otra manera, en la medida en que esta relación sólo puede *unir* sin unificar, la unidad está impresa desde fuera y, en el *primer momento,* está recibida pasivamente: la pareja forma equipo no al producir su totalidad, sino al sufrirla ante todo *como determinación del ser.*

Se habrá notado sin duda que esta Trinidad aparece como jerarquía embrionaria: el tercero como mediador es poder sintético y el lazo que mantiene con la pareja carece de reciprocidad. Nos preguntaremos, pues, en qué se funda esta jerarquía espontánea, ya que la consideramos de una manera abstracta, es decir, como un lazo sintético, sin examinar las circunstancias históricas en que se manifiesta. Hay que responder a esto con dos observaciones que nos permitirán adelantar en nuestra experiencia regresiva. Ante todo, si no hay

reciprocidad entre la díada y el tercero, la causa está en la estructura de *la relación de tercero*; pero esto no prejuzga sobre ninguna jerarquía *a priori,* ya que los tres miembros de la Trinidad pueden convertirse en tercero en relación con los Otros dos. Sólo la coyuntura (y a través de ella la Historia entera) decide si esa relación que gira se mantendrá conmutativa (ya que cada uno se vuelve tercero cuando le toca el turno, como en esos juegos de niños en que a cada uno le toca el turno de ser jefe del ejército o de la banda de bandidos) o si quedará fija bajo la forma de jerarquía primitiva. En realidad, adivinamos ya que el problema se va a complicar hasta el infinito, ya que, en la realidad social, tenemos que considerar a una multiplicidad indefinida de terceros (indefinida aunque el número de los individuos sea numéricamente definido, y simplemente porque gira) y una multiplicidad indefinida de reciprocidades, y ya que los individuos se pueden constituir como terceros en tanto que grupos y que puede haber reciprocidades de reciprocidades y reciprocidades de grupos; en fin, el mismo individuo o el mismo grupo puede estar comprometido en una acción recíproca y al mismo tiempo se puede definir como tercero. Pero de momento no tenemos ningún medio para *pensar* esas relaciones móviles e indefinidas en su inteligibilidad; aún no hemos conquistado todos nuestros instrumentos. Lo que conviene recordar como conclusión es que la relación humana existe realmente entre todos los hombres y que no es otra cosa que la relación de la *praxis* consigo misma. La complicación que hace nacer estas nuevas relaciones no tiene otro origen que la *pluralidad,* es decir, la multiplicidad de los organismos *actuantes.* Así —fuera de toda cuestión de antagonismo— cada *praxis* afirma a la otra y al mismo tiempo la niega, en la medida en que la supera como su objeto y se hace superar por ella. Y cada *praxis,* en tanto que unificación radical del campo práctico, dibuja ya en su relación con todas las demás el proyecto de la unificación de todas por supresión de la negación de pluralidad. Ahora bien, esta pluralidad no es en sí misma otra cosa que la dispersión inorgánica de los organismos. En verdad, como siempre aparece en la base de una sociedad preexistente, nunca es enteramente *natural,* y hemos visto que se expresa siempre a través de las técnicas y de las instituciones sociales; éstas la transforman en

la misma medida en que ella se produce en ella. Pero aunque la dispersión natural no pueda ser sino el sentido abstracto de la dispersión real, es decir, social, es este elemento negativo de exterioridad mecánica el que siempre condiciona, en el marco de una sociedad dada, la extraña relación de reciprocidad que niega a la vez a la pluralidad por la adherencia de las actividades y a la unidad por la pluralidad de los reconocimientos, y el del tercero a la díada, que se determina como exterioridad en la pura interioridad. Hemos observado, además, que la designación del tercero, como actualización en un determinado individuo de esta relación universal tiene lugar prácticamente en una situación dada y por la presión de las circunstancias materiales. Nuestra experiencia se invierte, pues: partiendo del trabajador aislado, hemos descubierto la *praxis* individual como inteligibilidad plena del movimiento dialéctico; pero al dejar ese momento abstracto, hemos descubierto la primera relación de los hombres entre sí como adherencia indefinida de cada uno con cada uno; estas condiciones formales de toda la Historia se nos aparecen de repente como condicionadas por la materialidad inorgánica, como situación de base determinando el contenido de las relaciones humanas y a la vez como pluralidad externa en el interior de la reciprocidad conmutativa y de la Trinidad. Descubrimos al mismo tiempo que esta conmutatividad, aunque una poco a poco cada uno a todos, es incapaz por sí misma de realizar la totalización como movimiento de la Historia, precisamente porque esta sustancia gelatinosa que constituye las relaciones humanas representa la interiorización indefinida de los lazos de exterioridad dispersiva pero no su supresión o su superación totalizadora. Les supera sin duda pero en la simple medida en que la multiplicidad discreta de los organismos se encuentra comprometida en una especie de ronda con multiplicidad indefinida y giratoria de los epicentros. Y esta ambigüedad da bastante cuenta de nuestras relaciones privadas con amigos, conocidos, clientes de paso, "encuentros" y hasta con nuestros colaboradores (en la oficina, en la fábrica) *en tanto* que son precisamente el medio vivo que nos une a todos *y* esta diferencia mecánica que los separa de nosotros al final del trabajo. Pero no puede explicar las relaciones estructuradas que hacen en todos los planos los grupos activos, las clases, las naciones,

ni las instituciones o esos conjuntos complejos que se llaman *sociedades*. La inversión de la experiencia tiene lugar justamente bajo la forma de materialismo histórico: si hay *totalización* como proceso histórico, les llega a los hombres por la *materia*. Dicho de otra manera, la *praxis* como libre desarrollo del organismo totalizaba a lo circundante material bajo la forma de campo práctico; ahora vamos a ver el medio material como primera totalización de las relaciones humanas.

C

DE LA MATERIA COMO TOTALIDAD TOTALIZADA Y DE UNA PRIMERA EXPERIENCIA DE LA NECESIDAD

I. — RAREZA Y MODO DE PRODUCCIÓN

La materia, en tanto que pura materia inhumana e inorgánica (lo que quiere decir no *en sí* sino en el estadio de la *praxis* en que se descubre a la experimentación científica), está regida por leyes de exterioridad. Si es verdad que realiza una primera unión de los hombres, debe de ser *en tanto* que el hombre prácticamente ha intentado ya unirle y que ella soporta pasivamente el sello de esta unidad. Dicho de otra manera, una síntesis pasiva cuya unidad disimula una dispersión molecular condiciona la totalización de organismos cuya dispersión no puede ocultar sus lazos profundos de interioridad. Representa, pues, la condición material de la historicidad. Es al mismo tiempo lo que podría llamarse motor pasivo de la Historia. En efecto, la historia humana, orientación hacia el porvenir y conservación totalizadora del pasado, se define también en el presente porque *algo les ocurre a los hombres.* Vamos a ver que la totalidad inerte de la materia trabajada en un campo social determinado, registrando y conservando como memoria inerte de todos a las formas que le ha impreso el trabajo anterior, permite, *sola,* la superación de cada situación histórica por el proceso total de la Historia, y como juicio sintético material, el continuo *enriquecimiento* del acontecer histórico. Pero ya que la materialidad inorgánica en tanto que sellada por la *praxis* se presenta como *unidad sufrida,* y ya que la unidad de interioridad que es la de los

momentos dialécticos de la acción se vuelve en ella y sólo dura por *exterioridad* —es decir, en la medida en que ninguna fuerza exterior viene a destruirla—, se hace *necesario,* como muy pronto vamos a ver, que la historia humana sea vivida —en este nivel de la experiencia— como la historia inhumana. Y esto no significa que los sucesos se nos vayan a presentar como una sucesión arbitraria de hechos irracionales, sino *por el contrario,* que van a tomar la unidad totalizadora de una negación del hombre. La Historia, tomada a este nivel, ofrece un sentido terrible y desesperante; parece, en efecto, que los hombres están unidos por una negación inerte y demoníaca que les toma su sustancia (es decir, su trabajo) para volverla contra todos bajo la forma de *inercia activa* y de totalización por exterminación. Vamos a ver que esta extraña relación —con la primera alienación que de ella resulta— comporta su propia inteligibilidad dialéctica en cuanto se examina la relación de una multiplicidad de individuos con el campo práctico que los rodea, en tanto que esta relación es para cada uno una relación unívoca de interioridad al unirla dialécticamente con las relaciones recíprocas que les unen.

Conviene observar, sin embargo, que esta relación unívoca de la materialidad circundante con los individuos se manifiesta *en nuestra Historia* con una forma particular y contingente, ya que toda la aventura humana —al menos hasta ahora— es una lucha encarnizada contra la *rareza.* En todos los niveles de la materialidad trabajada y socializada, en la base de cada una de sus acciones pasivas, encontraremos la estructura original de la rareza como primera unidad, que a la materia le llega por los hombres y que a los hombres les vuelve a través de la materia. Por nuestra parte, la contingencia de la relación de rareza no nos molesta. Claro que, lógicamente, es posible concebir para otros organismos y en otros planetas una relación con el medio que no sea debida a la rareza (aunque seamos un tanto incapaces de *imaginar* lo que podría ser y que, aceptada la hipótesis de que otros planetas están habitados, la coyuntura más verosímil es que el ser vivo sufre por la rareza tanto allí como aquí); y sobre todo, aunque la rareza sea *universal,* varía para el mismo momento histórico. Según las regiones consideradas (y algunas razones de estas variaciones son históricas —exceso de población, subdesarro-

llo, etc.—, luego son plenamente inteligibles en el seno de la Historia misma, mientras que otros —por un estado dado de las técnicas— condicionan a la Historia a través de las estructuras sociales sin estar condicionadas por ellas —clima, riqueza del subsuelo, etc—). Pero ocurre que las tres cuartas partes de la población del globo están subalimentadas, tras miles de años de Historia; así, a pesar de la contingencia, la rareza es una relación humana fundamental (con la Naturaleza y con los hombres). Hay que decir en este sentido que es ella la que hace de nosotros *esos* individuos que producen *esta* Historia y que *se* definen como hombres. Sin la rareza, se puede concebir perfectamente una *praxis* dialéctica y hasta el trabajo: en efecto, nada impediría que los productos necesarios para el organismo fuesen inagotables y que a pesar de todo haga falta una operación práctica para arrancarlos de la tierra. Según esta hipótesis, la unidad invertida de las multiplicidades humanas por las contrafinalidades de la materia subsistiría necesariamente; porque está unida al trabajo de la misma manera que lo está a la dialéctica original. Pero lo que desaparecería es nuestro carácter de *hombres*, es decir, la singularidad propia de nuestra Historia, ya que este carácter es histórico. Un hombre cualquiera de hoy puede, pues, reconocer en esta contingencia fundamental la necesidad que (a través de miles de años y muy directamente, hoy mismo) le impone ser exactamente lo que es. En el momento progresivo de la experiencia estudiaremos el problema de la contingencia de la Historia y veremos que el problema es importante sobre todo con la perspectiva de un porvenir del hombre. En el caso que nos ocupa, la rareza parece cada vez menos contingente *en la medida* en que engendramos nosotros mismos sus nuevas formas como medio de nuestra vida sobre la base de una contingencia original; si se quiere, se puede ver en ello la necesidad de nuestra contingencia o la contingencia de nuestra necesidad. Pero ocurre aun que un intento de crítica tiene que distinguir esta relación particularizada de la relación general (es decir, independiente de toda determinación histórica) de una *praxis* dialéctica y múltiple con la materialidad. Sin embargo, como la rareza es la determinación de esta relación general, como ésta no se nos manifiesta a nosotros sino a través de aquélla, para no perdernos conviene que presentemos

la rareza en primer lugar y que dejemos que las relaciones universales de la dialéctica con la inercia se separen después por sí mismas. Describiremos brevemente la relación de rareza, por la razón de que todo ha sido dicho ya; el materialismo histórico, particularmente, ha dado sobre este punto todas las interpretaciones deseables como interpretación de *nuestra* Historia. Lo que por el contrario no ha intentado en absoluto es estudiar el tipo de acción pasiva que ejerce la materialidad en tanto que tal sobre los hombres y sobre su Historia al volverles una *praxis* robada bajo la forma de una contrafinalidad. Seguiremos insistiendo sobre esta cuestión: la Historia es más compleja de lo que cree un determinado marxismo simplista, y el hombre no sólo tiene que luchar contra la Naturaleza, contra el medio social que le ha engendrado, sino también contra su propia acción en tanto que se vuelve otra. Este tipo de alienación primitiva se expresa a través de las otras formas de alienación, pero es independiente de ellas y por el contrario es él el que les sirve de fundamento. Dicho de otra manera, descubriremos ahí la anti-*praxis* permanente como momento nuevo y necesario de la *praxis*. Sin hacerse un esfuerzo para determinarlo, la inteligibilidad histórica (que es la evidencia en la complejidad de un desarrollo temporal) pierde un momento esencial y se transforma en ininteligibilidad.

1. *La rareza* como relación fundamental de *nuestra* Historia y como determinación contingente de nuestra relación unívoca con la materialidad.

La rareza —como relación vivida de una multiplicidad práctica con la materialidad circundante y en el interior de ella misma— funda la posibilidad de la historia humana. Lo que implica dos reservas patentes: para un historiador situado en 1957 no funda la posibilidad de toda Historia, porque no tenemos ningún medio de saber si otra Historia, constituida sobre otra base, con otras fuerzas motrices y con otros proyectos interiores, es o no lógicamente concebible, para otros organismos de otros planetas o para nuestros descendientes, en el caso en que las transformaciones técnicas y sociales rompan el marco de la rareza (con esto no sólo quiero decir que no sabemos si, en otro lugar, la relación de los seres orgánicos con los seres inorgánicos puede ser otra que sea distinta de la rareza, sino, sobre todo, que si esos seres existen, es decidida-

mente imposible decidir *a priori* si su temporalización tomará o no la forma de una historia). Pero decir que nuestra Historia es la historia de los hombres, o decir que ha nacido y se desarrolla en el marco permanente de un campo de tensión engendrado por la rareza, es lo mismo. La segunda reserva: la rareza fundamenta la posibilidad de la historia humana, y no su realidad; dicho de otra manera, hace que la Historia sea posible y tiene necesidad de otros factores (que tendremos que determinar) para que ésta se produzca: la razón de esta restricción es que existen unas sociedades atrasadas que sufren, en un sentido, más que otras por el hambre o por la supresión temporal de las fuentes de alimento y que sin embargo están clasificadas por los etnógrafos justamente como sociedades sin historia, fundamentadas sobre la repetición [1]. Lo que significa que la rareza puede ser grande. Si se establece un equilibrio por un modo de producción dado, y si se conserva de una a otra generación, se conserva como *exis*, es decir, como determinación fisiológica y social de los organismos humanos y a la vez como proyecto práctico de mantener a las instituciones y al desarrollo corporal en este estadio, lo que ideológicamente corresponde a una decisión sobre la "naturaleza" humana: *el hombre* es ese ser achaparrado, deforme, pero sufrido en el trabajo, que vive para trabajar desde el alba hasta la noche con *esos* medios técnicos (rudimentarios) en una tierra ingrata y amenazadora. Más adelante veremos cómo determinadas rarezas condicionan un momento de la Historia cuando, en el marco de unas técnicas que se cambian (y habrá que decir por qué), se producen ellas mismas bajo la forma de cambio brusco en el nivel de vida. La Historia nace de un desequilibrio brusco que agrieta a la sociedad en todos los niveles; la rareza funda la posibilidad de la historia humana y sólo su posibilidad en el sentido de que puede ser vivida (por adaptación interna de los organismos) entre determinados límites como un equilibrio. En tanto que nos mantengamos en este terreno, no hay ningún absurdo lógico (es decir, dialéctico) si concebimos una tierra sin Historia donde vegetarían grupos humanos que hubiesen quedado en el ciclo de la

[1] En verdad veremos que empiezan a interiorizar *nuestra* Historia, porque han sufrido pasivamente como fenómeno histórico la empresa colonial. Pero lo que las historializa no es una reacción contra *su* rareza.

repetición, produciendo su vida con técnicas e instrumentos rudimentarios, e ignorándose totalmente los unos a los otros. Ya sé que se ha dicho que estas sociedades sin Historia en realidad son sociedades en las que la Historia se ha detenido. Es muy posible, ya que, en efecto, disponen de una técnica, y que, por primitivas que sean sus herramientas, ha sido necesario un proceso temporal para llevarlas a *ese* grado de eficacia, a través de unas formas sociales que a pesar de todo presentan, en unión con este proceso, cierta diferenciación, luego también ellas remiten a esa temporalización. Esta manera de ver, en realidad oculta la voluntad *a priori* de determinados ideólogos —tan visible en los idealistas como en los marxistas— de fundar a la Historia como necesidad esencial. Con esta perspectiva, las sociedades no históricas serían por el contrario determinados momentos muy singulares en los que el desarrollo histórico se frena y se detiene volviendo contra sí sus propias fuerzas. En la posición *crítica* resulta imposible admitir esta concepción, por muy halagadora que pueda ser (ya que le introduce en todas partes la necesidad y la unidad), simplemente porque se da como una concepción del mundo sin que los hechos puedan ni invalidarla ni confirmarla (es verdad que muchos grupos estabilizados en la repetición tienen una historia legendaria, pero eso no prueba nada, porque esta leyenda es una negación de la Historia y su función es volver a introducir el *arque-tipo* en los momentos sagrados de la repetición). Lo único que podemos concluir en tanto que examinamos la validez de una dialéctica, es que la rareza —en toda hipótesis— no es suficiente por sí sola para provocar el desarrollo histórico o para hacer que estalle durante el desarrollo un gollete de embotellamiento que transforme a la Historia en repetición. Por el contrario, es ella —como tensión real— y perpetua entre el hombre y lo circundante, entre los hombres— la que *en cualquier caso* da cuenta de las estructuras fundamentales (técnicas e instituciones): no en tanto que las habría producido como una fuerza real sino en tanto que han sido hechas en el *medio de la rareza* [1] por hombres cuya *praxis* interioriza esta rareza aun queriendo superarla.

[1] La *rareza* es medio, como vamos a ver, en tanto que es relación unitaria de una pluralidad de individuos. Dicho de otra manera, es relación individual y medio social.

De una manera abstracta, se puede tener a la rareza por una relación del individuo con lo circundante. Práctica e históricamente —es decir, en tanto que estamos situados—, lo circundante es un campo práctico ya constituido, que remite a cada uno a estructuras colectivas (más lejos veremos lo que esto significa), la más fundamental, de las cuales es precisamente la rareza como unidad negativa de la multiplicidad de los hombres (de *esta* multiplicidad concreta). Esta unidad es negativa en relación con los hombres, ya que le viene al hombre por la materia *en tanto* que es inhumana (es decir, en tanto que su presencia de hombre *no es* posible sin luchar en la tierra); lo que significa que la primera totalización por la materia se manifiesta (en el interior de una sociedad determinada y entre grupos sociales autónomos) como posibilidad de una destrucción común de todos *y* como posibilidad permanente para cada uno de que esta destrucción por la materia le llegue a través de la *praxis* de los otros hombres. Este primer aspecto de la rareza *puede* condicionar la unión del grupo en el sentido de que éste, colectivamente alcanzado, se puede organizar para reaccionar colectivamente. Pero este aspecto dialéctico y propiamente humano de la *praxis* en ningún caso puede ser contenido en la relación de rareza misma, precisamente porque la unidad dialéctica y positiva de una acción común es la negación de la unidad negativa como vuelta de la materialidad circundante a los individuos que la han totalizado. En verdad, la rareza como tensión y como campo de fuerzas es la expresión de un hecho cuantitativo (más o menos rigurosamente definido): tal sustancia natural o tal producto manufacturado existe en cantidad insuficiente, en un campo social determinado, *dado* el número de miembros de los grupos o de los habitantes de la región, porque *no hay bastante para todos*. De manera que para cada uno todo el mundo existe (el conjunto) en tanto que el consumo de tal producto hecho allá, por otros, le priva *aquí* de una posibilidad de obtener y de consumir un objeto de la misma clase. Al examinar la relación vaga y universal de reciprocidad no determinada, hemos notado que los hombres podían estar unidos indirectamente unos a otros por adherencias en serie y sin siquiera suponer la existencia de tal o tal otro. Pero en el medio de la rareza, por el contrario, aunque los individuos se

ignoren, aunque unas estratificaciones sociales, unas estructuras de clase rompiesen de golpe la reciprocidad, cada uno existe y actúa en el interior del campo social definido en presencia de todos y de cada uno. *Ese* miembro de *esta* sociedad tal vez no sepa ni siquiera la cantidad de miembros que la componen; tal vez ignore la relación exacta del hombre con las sustancias naturales, con los instrumentos y con los productos humanos que define la rareza con precisión; tal vez explique la escasez actual con razones absurdas y carentes de verdad. No es menos cierto que los otros hombres del grupo existen *juntos* para él, en tanto que cada uno de ellos es una amenaza para su vida o, si se prefiere, en tanto que la existencia de cada uno es la interiorización y la asunción por una vida humana de lo circundante, en tanto que negación de los hombres. Solamente el miembro individual que consideramos, si se realiza por su necesidad y por su *praxis* como *en medio de los hombres*, devela a cada uno *a partir* del objeto de consumo o del producto manufacturado y —en el plano elemental en que estamos colocados— los devela como la simple posibilidad de consumo de un objeto que necesita. Es decir, lo descubre como posibilidad material de su propia aniquilación material de un objeto de primera necesidad. Naturalmente, hay que poder tomar estas indicaciones como la descripción de un momento que es aún muy abstracto de nuestra experiencia regresiva; en verdad, todos los antagonismos sociales están calificados y estructurados en una sociedad dada que define de por sí (al menos hasta cierto punto) los límites de la rareza para cada uno de los grupos que la constituyen y en el marco fundamental de la rareza colectiva (es decir, de una relación original de las fuerzas productoras con las relaciones de producción). Lo que en este momento nos importa es sólo señalar *en orden* las estructuras de la inteligibilidad dialéctica. Ahora bien, según este punto de vista, aprehendemos inmediatamente que la totalización por la rareza es giratoria. En efecto, la rareza no manifiesta la imposibilidad radical de que exista el organismo humano (aunque —como hemos visto— pueda preguntarse si la fórmula no sería verdadera con esta forma: la imposibilidad radical de que el organismo humano exista sin trabajo), pero, en una situación

dada, ya se trate de la balsa de la *Medusa* *, de una ciudad italiana sitiada o de una sociedad contemporánea (que como sabemos elige discretamente a sus muertos con el simple reparto de los puestos de defensa y que, en sus capas más profundas, ya es una selección de los ricos y de los subalimentados), la rareza realiza la total pasividad de los individuos de una colectividad como imposibilidad de coexistencia: el grupo está definido en la nación *por sus sobrantes*; para subsistir, se tiene que reducir numéricamente. Notemos que esta *reducción numérica*, siempre presente como necesidad práctica, no toma necesariamente la forma del homicidio: se puede dejar morir (es lo que ocurría cuando había demasiados niños bajo el Antiguo Régimen); se puede practicar el *birth control*; en este caso es el niño que tiene que nacer, como futuro consumidor, el que es considerado indeseable, es decir, que se le aprehende, en las democracias burguesas, o como la imposibilidad de seguir alimentando hermanos en una familia individual, o, como en una nación socialista —por ejemplo, China—, como la imposibilidad de mantener una proporción determinada de crecimiento de la población en tanto que no pueda superar un determinado crecimiento de la producción. Pero cuando se trata de un control de los nacimientos, la exigencia negativa de la materialidad se manifiesta únicamente con un aspecto *cuantitativo*. Es decir, que se puede determinar la cantidad de los sobrantes, pero no su carácter individual [1]. Aquí se manifiesta con toda su fuerza esta *conmutatividad* cuya importancia veremos más adelante y que manifiesta cada miembro del grupo *al mismo tiempo* como un posible superviviente y como un sobrante suprimible. Y cada uno está así constituido en su objetividad por sí mismo y por todos. El movimiento directo de la necesidad lo afirma incondicionalmente como teniendo que sobrevivir: es la evidencia práctica del hambre y del trabajo; no se puede concebir el que se ponga en tela

* Sartre se refiere al cuadro de Delacroix. *N. del T.*

1 Ya he dicho, y lo repito, que más adelante veremos las instituciones sociales como elección estratificada e inerte que hace una sociedad de sus muertos (naturalmente, sólo es *uno* de los aspectos de la institución). Pero aun cuando esté hecha esta elección, aun cuando una clase oprimida y explotada tenga que soportarla, la indeterminación se mantiene en el interior de esta clase y al nivel de los individuos.

de juicio ésta evidencia de una manera directa, ya que traduce la superación del haber puesto en tela de juicio de una manera radical al hombre por la materia. Pero el individuo está al mismo tiempo en tela de juicio por cada uno *en su ser* y precisamente por el mismo movimiento que supera a toda puesta en tela de juicio. De tal manera, *su propia actividad* se vuelve contra él y le llega *como Otro* a través del medio social. El hombre, a través de la materia socializada y la negación material como unidad inerte, se constituye como Otro distinto del hombre. Para cada uno el hombre existe en tanto que *hombre inhumano* o, si se prefiere, como especie extraña. Y esto no significa necesariamente que el conflicto esté interiorizado y vivido *ya* con la forma de lucha por la vida, sino solamente que la *simple existencia* de cada uno está definida por la rareza como riesgo constante de no-existencia *para otro y para todos*. Aún mejor, este riesgo constante de aniquilación de mí mismo y de todos, no sólo lo descubro en *los Otros*, sino que *soy yo mismo* este riesgo en tanto que Otro, es decir, en tanto que designado *con los Otros* como posible sobrante por la realidad material de lo circundante. Se trata de una estructura objetiva de mi ser, ya que soy *realmente* peligroso para los Otros y, a través de la totalidad negativa, para mí mismo, en tanto que formo parte de esta totalidad. Más adelante veremos por qué vendedores y clientes, unos y otros establecen el precio en un mercado libre en tanto que son en sí y para sí los Otros. Limitémonos aquí a deducir algunas consecuencias de estas observaciones.

Cuando digo que el hombre existe como Otro con los rasgos del hombre inhumano, evidentemente tenemos que entenderlo para todos los ocupantes humanos del campo social considerado, para los otros hombres y para sí mismos. O, con otras palabras, cada uno *es* hombre inhumano para todos los Otros, considera a los Otros como hombres inhumanos y trata realmente al Otro con inhumanidad (vamos a ver lo que quiere decir esto). Sin embargo, estas observaciones hay que entenderlas con su sentido verdadero, es decir, con la perspectiva de que no hay *naturaleza* humana. Sin embargo, hasta este momento, por lo menos, de nuestra prehistoria, la rareza, cualquiera sea la forma que tome, domina a toda la *praxis*. Entonces hay que comprender *a la vez* que la inhumanidad

del hombre no proviene de su naturaleza, que, lejos de excluir a su humanidad, no puede comprenderse sino por ella, *pero* que, en tanto que no haya llegado a su fin el reino de la rareza, habrá *en cada hombre y en todos* una estructura inerte de inhumanidad que en suma sólo es la negación material en tanto que está interiorizada. Comprendamos, en efecto, que la inhumanidad es una relación de los hombres entre sí y que sólo puede ser *eso*: sin duda que se puede ser cruel, e inútilmente, con tal o cual animal particular; pero esta crueldad está censurada o castigada en nombre de las relaciones humanas; en efecto, ¿a quién se le podría hacer creer que la especie carnívora que domestica a cientos de miles de animales para matarlos o para utilizar su fuerza de trabajo y que destruye sistemáticamente a los otros (por higiene, para protegerse, o, gratuitamente, como juego), a quién se le podría hacer creer que esta especie de presa ha puesto —excepto para los animales castrados, domesticados, y como consecuencia de un simbolismo simplista— sus valores y su definición real de sí misma en sus relaciones con los animales? Ahora bien, las relaciones *humanas* (positivas o negativas) son de reciprocidad, lo que significa que la *praxis* de uno, en su estructura práctica y para cumplimiento de su proyecto, *reconoce* la *praxis* del otro, es decir, en el fondo, que juzga la dualidad de las actividades como un carácter inesencial y la unidad de las *praxis* en tanto que tales como su carácter esencial. En cierto modo, en la reciprocidad, la *praxis* de mi recíproco en el fondo es *mi praxis* que un accidente ha separado en dos, y cuyos dos trozos —que se han vuelto separadamente *praxis* completas— conservan mutuamente, de su indiferenciación original, una apropiación profunda y una comprensión inmediata. No pretendo que la relación de reciprocidad haya existido en el hombre *antes* de la relación de rareza, ya que el hombre es el producto histórico de la rareza. Pero digo que, sin esta relación humana de reciprocidad, la relación inhumana de rareza no existiría. En efecto, la rareza como relación unívoca de cada uno y de todos con la materia se vuelve finalmente estructura objetiva y social de lo circundante material y así, a su vez, con su dedo inerte designa a cada individuo como factor y víctima de la rareza. Interioriza en cada uno esta estructura en el sentido de que por sus comportamientos se hace *el hombre de la rareza*. Su relación con el Otro *en tanto* que le llega de la materia, es una relación de exterioridad: en primer lugar porque el Otro es pura posibilidad (vital pero abstracta) de que el producto necesario sea destruido y, por lo tanto, porque se define en exterioridad como una posibilidad amenazadora pero contingente del producto mismo como objeto exterior; en segundo lugar, porque la rareza como esquema fijado de negación organiza, a través de la *praxis* de cada uno, cada grupo de sobrantes posibles como totalidad *que se tiene que negar* en tanto que totalidad que niega todo lo que no es ella. La unidad negativa por la materia tiene así como resultado totalizar falsamente, es decir, inertemente, a los hombres, como las moléculas de cera están unidas inertemente *desde fuera* por un sello. Pero como las relaciones de reciprocidad no quedan por eso suprimidas, la exterioridad se desliza *hasta ellos*. Lo que significa que se mantiene la comprensión de cada uno por la *praxis* del Otro, pero que esta otra *praxis* se comprende en el interior en la medida en que la materialidad interiorizada en el agente que comprende constituye al Otro en molécula inerte y separada de toda otra molécula por una negación de exterioridad. En la reciprocidad pura, el Otro que no soy yo *es también el mismo*. En la reciprocidad *modificada por la rareza*, nos aparece el mismo como el contra-hombre en tanto que *este mismo hombre* aparece como radicalmente Otro (es decir, portador para nosotros de una amenaza de muerte). O, si se quiere, comprendemos de una manera general sus fines (son los nuestros), sus medios (tenemos los mismos, las estructuras dialécticas de sus actos; pero los comprendemos como si fuesen los caracteres de *otra especie*, nuestro doble demoníaco). En efecto, nada —ni las grandes fieras ni los microbios— puede ser más terrible para el hombre que una especie inteligente, carnicera, cruel, que sabría comprender y frustrar a la inteligencia humana y cuyo fin sería precisamente la destrucción del hombre. Esta especie, evidentemente es la nuestra aprehendiéndose por todo hombre en los otros en el medio de la rareza. Es, en cualquier caso y cualquiera que sea la sociedad, la matriz abstracta y fundamental de todas las reificaciones de las relaciones humanas. Al mismo tiempo es el primer estadio de la *ética*, en tanto que ésta sólo es la *praxis* iluminándose sobre la base de circunstancias dadas. El primer

movimiento de la ética es aquí la constitución del mal radical y del maniqueísmo; aprecia y valoriza (no podemos detenernos aquí en la producción de los valores) la ruptura de la reciprocidad de inmanencia por la rareza, pero aprehendiéndola como un producto de la *praxis* del Otro. El contra-hombre, en efecto, prosigue la liquidación de los hombres compartiendo sus fines y adoptando sus medios; la ruptura aparece en el momento en que esta reciprocidad engañadora desenmascara el peligro de muerte que recubre o, si se prefiere, la imposibilidad que tienen estos hombres comprometidos por lazos recíprocos de mantenerse *todos* en el suelo sobre el que están y que les alimenta. Y no imaginemos que esta imposibilidad interiorizada caracterice a los individuos *subjetivamente*; muy por el contrario, hace a cada uno *objetivamente peligroso* para el Otro y pone en peligro a la existencia concreta de cada uno en la del Otro. El hombre está así *objetivamente* constituido como inhumano y esta inhumanidad se traduce en la *praxis* por la aprehensión del mal como estructura del Otro. Por eso, los combates de un origen muy ambiguo y de naturaleza turbia que libran las tribus nómades cuando se encuentran por casualidad han permitido que los historiadores y los etnógrafos discutan algunas verdades elementales del materialismo histórico. En efecto, es exacto que el motivo económico no siempre es esencial, y a veces ni siquiera lo notamos: estos grupos errantes tienen para ellos toda la sabana, no *se molestan* unos a otros. Pero no es ésa la cuestión, no siempre es necesario que la rareza esté explícitamente en tela de juicio; lo que ocurre es que, en cada una de estas tribus, el hombre de la rareza encuentra en la otra tribu al hombre de la rareza con el aspecto de contra-hombre. Cada uno está constituido de tal manera por su lucha contra el mundo físico y contra los hombres (a menudo en el interior de su grupo) que la aparición de desconocidos —que ponen para él el lazo de interioridad y a la vez de exterioridad absoluta— le hace descubrir al hombre con la forma de una especie extraña. La fuerza de su agresividad, de su odio, *reside en la necesidad*, pero poco importa que esta necesidad acabe de ser saciada: su perpetuo renacimiento y la ansiedad de cada uno, cada vez que aparece una tribu, acaban por constituir a sus miembros como el hambre que le llega al otro grupo con la forma de

una *praxis* humana. Y en el combate, lo que quiere destruir en el otro cada adversario no es el simple peligro de rareza, sino la *praxis* misma en tanto que es traición del hombre en beneficio del contra-hombre. Consideramos, pues, en el nivel mismo de la necesidad y por la necesidad, que la rareza se vive prácticamente por la acción maniquea y que la ética se manifiesta como imperativo destructivo: *hay* que destruir el mal. Es también en este nivel donde hay que definir a *la violencia* como estructura de la acción humana en el reino del maniqueísmo y en el marco de la rareza. La violencia se da siempre como una *contra-violencia*, es decir, como una respuesta a la violencia del Otro. Esta *violencia del Otro* sólo es una realidad objetiva en la medida en que existe en todos como motivación universal de la contra-violencia. Es, sencillamente, el insoportable hecho de la reciprocidad rota y de la utilización sistemática de la humanidad del hombre para realizar la destrucción de lo humano. La contra-violencia es exactamente lo mismo pero en tanto que proceso de volver a poner en orden, en tanto que respuesta a una provocación: al destruir en el adversario a la inhumanidad del contra-hombre, en verdad sólo puedo destruir en él la inhumanidad del hombre y realizar en mí su inhumanidad. Ya se trate de matar, de torturar, de sojuzgar o sencillamente de confundir, mi fin es suprimir la libertad extraña como fuerza enemiga, es decir, como la fuerza que puede rechazarme del campo práctico y hacer de mí un "hombre de más" condenado a morir. Dicho de otra manera, desde luego que ataco al hombre en tanto que hombre, es decir, en tanto que libre *praxis* de un ser organizado; en el enemigo odio al hombre y nada más que al hombre, es decir, a mí mismo en tanto que Otro, y es a mí a quien quiero destruir en él para impedirle que me destruya realmente en mi cuerpo. Pero estas relaciones de exterioridad en reciprocidad se complican con el desarrollo de la *praxis*, que restablece la reciprocidad en su forma negativa de antagonismo, a partir del momento en que se desarrolla una lucha real. Partiendo de las necesidades concretas de la estrategia y de la táctica, estamos obligados a perder si no *reconocemos* al adversario como otro grupo humano capaz de tender trampas, de descubrirlas, de dejarse caer en algunas de ellas. Los conflictos de rareza (de la guerra de nómades a la huelga) oscilan

perpetuamente entre dos polos: uno hace del conflicto una lucha maniqueísta de los hombres contra sus terribles dobles, el otro lo reduce a las proporciones humanas de un diferendo que se resuelve por la violencia porque las conciliaciones están agotadas o porque no hay mediaciones. Lo que aquí importa es que la *praxis,* en cuanto se constituye como acción de un ejército, de una clase o hasta de un grupo más limitado, supera *en principio* a la inercia reificante de las relaciones de rareza. Quiero señalar con esto que la moral inerte del maniqueísmo y del mal radical supone una distancia sufrida, una impotencia vivida, una manera determinada de descubrir la rareza como destino, esto es, un auténtico dominio del hombre por lo circundante material interiorizado. No se trata, pues, de una estructura permanente en el sentido de que quede fija e inerte en un determinado nivel del espesor humano, sino más bien de un momento determinado de las relaciones humanas, siempre superado y parcialmente liquidado, siempre renaciente. En realidad, este momento está situado entre la liquidación por la rareza de las reciprocidades positivas (en cualquier grado de la *praxis* social que se produzca esta liquidación) y la reaparición, bajo el dominio de la misma rareza, de reciprocidades negativas y antagónicas. Y este momento intermediario es precisamente el momento primero y el esquema productor del complejo proceso de la reificación. En este momento los individuos de un campo social viven con lo circundante en una falsa relación de reciprocidad (es decir, que se hacen designar lo que son y lo que son los otros por la materia en tanto que cantidad pura) y transportan esta relación al medio social viviendo su reciprocidad de seres humanos como una interioridad negada o, si se prefiere, viviéndola falsamente como exterioridad.

Puede decirse que queda por explicar cómo la materia como rareza puede unir a los hombres en un campo práctico común, si las libres relaciones humanas, tomadas fuera de la presión económica, se reducen a constelaciones de reciprocidad. Dicho de otra manera, ya que el poder totalizador proviene de la *praxis,* cómo gobierna la materia a las *acciones totalizadoras* por la rareza de manera que les haga operar la totalización de todas las totalizaciones individuales. Pero la respuesta está contenida en la pregunta: en efecto, hay que concebir que

unos grupos vecinos, aunque de estructura diferente —por ejemplo, los campesinos chinos y los nómades, en las fronteras de China, en la época de los T'ang— estén unidos materialmente en un mismo lugar definido a la vez por una configuración material determinada, un determinado estado de las técnicas y, singularmente, de las comunicaciones. Los nómades tienen un margen de desplazamiento limitado, pues a pesar de todo se quedan en las cercanías del desierto; los campesinos chinos, ese ejército de pioneros, avanzan paso a paso, arrancan cada día un pedazo de tierra arable al desierto improductivo. Los dos grupos se conocen, les opone y les une una tensión extrema: para los chinos, los nómades son unos ladrones que lo único que saben hacer es robar el fruto del trabajo de los demás; para los nómades, los chinos son unos auténticos colonos, que les hacen retroceder poco a poco hacia un desierto inhabitable. Cada grupo en tanto que *praxis* (más adelante volveremos sobre el grupo) hace que el Otro figure como objeto en la unidad de su campo práctico; cada uno sabe que figura como objeto en el grupo del Otro. Este conocimiento utilitario se expresará, por ejemplo, en las precauciones que tomarán los campesinos contra los ataques inopinados, por el cuidado que pondrán los nómades al preparar su siguiente *razzia.* Pero es *eso mismo* lo que impide que los dos movimientos de unificación práctica constituyan en el mismo contorno dos *campos de acción diferentes.* Para cada uno, la existencia del Otro como el objeto de que es objeto constituye simplemente el campo material como minado, o, con otras palabras, como con doble fondo. No hay dualidad en esta coexistencia si no es como dualidad de significaciones para cada objeto material. El campo se constituye prácticamente como medio que puede ser utilizado por el Otro; es mediación entre los dos grupos en la medida en que cada uno hace de ello el medio contra el medio del Otro. Todo es al mismo tiempo trampa y ostentación; la realidad secreta del objeto es qué hará el Otro de él. Al mismo tiempo que la pura materialidad circundante se convierte en la unidad contradictoria de dos totalizaciones opuestas, cada grupo, en tanto que objeto entre los objetos, es decir, en tanto que medio elegido por el Otro para llegar a sus fines, se encuentra objetivamente totalizado como fragilidad material con todas las otras estructuras ma-

teriales del campo. En tanto que *praxis* superada, burlada, en tanto que libertad engañada, utilizada contra su voluntad (he indicado estas relaciones en la primera parte), cada individuo y cada pueblo se realizan como caracterizados objetivamente por la inercia de lo circundante; y este carácter objetivo se manifestará aún mejor porque los campesinos que temen a la *razzia* tomarán medidas más precisas para evitar a ésta superando aquélla. En la *praxis* solitaria, como hemos visto, el cultivador se vuelve objeto inerte para actuar sobre el suelo; ahora reaparece su inercia, le llega por otros hombres. Pero en un compromiso la relación de fuerzas le es favorable, descubre su nuevo trabajo (la guerra es un trabajo del hombre contra el hombre) con el aspecto de un *poder*. Hay que entender con lo dicho algo totalmente nuevo, es decir, la eficacia de una *praxis* humana a través de la materia contra la *praxis* del otro y la posibilidad de transformar a un objeto objetivante en objeto absoluto. Pero lo que nos interesa particularmente, según nuestro punto de vista, es que cada metro cuadrado de campo práctico totalice a los dos grupos y a sus actividades para cada uno de sus miembros en tanto que el terreno se presenta como posibilidad permanente de alienación para cada uno y para todos. La unidad negativa de la rareza interiorizada en la reificación de la reciprocidad se reexterioriza para todos nosotros en unidad del mundo como lugar común de nuestras oposiciones; y esta unidad nos la reinteriorizamos como nueva unidad negativa: estamos unidos por el hecho de vivir todos en un mundo definido por la rareza.

Desde luego que la rareza —como ya hemos visto— puede ser la ocasión de reagrupamientos sintéticos cuyo proyecto sea combatirla. En efecto, el hombre produce su vida en medio de otros hombres que también la producen (o que la hacen producir por otros), es decir, en el campo social de la rareza. No tengo la intención de estudiar el tipo de grupos, de colectivos, de instituciones que se forman *en* el campo social: no se trata de reconstruir los momentos de la Historia o las descripciones de la sociología. Por otra parte, no es el momento de hablar de los campos humanos en tanto que se unifican por el impulso de una organización activa de la multiplicidad, con funciones diferenciadas: tenemos que proseguir nuestra experiencia en el orden regresivo y volver a la materialidad

como síntesis inerte de la pluralidad humana. Sin embargo, no dejaremos este estadio sin haber hecho algunas indicaciones sobre estos grupos unidos y diferenciados, pero únicamente en tanto que luchan contra la rareza y que la rareza les condiciona en sus estructuras. Se constituyen y se institucionalizan no en tanto que la rareza se le aparece a cada uno en la necesidad a través de la necesidad de los Otros, sino en tanto que está negada *por el trabajo* en el campo unificado de la *praxis*. Con lo dicho únicamente tenemos que entender que el trabajo, como hemos visto, *ante todo es el organismo* que se reduce a una inercia dirigida para actuar sobre la inercia y satisfacerse en tanto que necesidad. Lo que, como sabemos, en sí no significa *ni* que exista en el campo de la rareza ni que haya que definir al trabajo como una lucha contra la rareza. Pero en un campo social definido por la rareza —es decir, en el campo humano e histórico—, el trabajo se define necesariamente para el hombre como *praxis* que trata de saciar a la necesidad *en el marco de la rareza* y por una negación participar de ésta. En la caza, por ejemplo, donde no se trata de la producción sistemática de una herramienta, sino de *encontrar* animales que ya están en el campo, no hay que olvidar que la rapidez de la "presa", la distancia a la cual se mantiene como *término medio* (vuelo de las aves migratorias al cielo, etc.), los peligros de toda especie, son *factores de rareza*. El arma de caza aparece así como creadora en el sentido en que, negativamente, destruye en forma parcial la distancia, opone su velocidad a la velocidad del animal perseguido y donde, positivamente, multiplica para el cazador el número de presas posibles o las ocasiones (lo que es lo mismo) de alcanzar una. Y —lo que es importante en la perspectiva elegida— *aquí* resulta lo mismo declarar que la cantidad que hay de posibilidades para que un individuo o una familia estén alimentados se multiplica con la herramienta en un campo práctico dado (porque este campo práctico, en el nivel considerado, no está *verdaderamente cambiado* por la herramienta), o al menos, por el contrario, que la herramienta supone una transformación del campo práctico para las poblaciones que viven de la pesca y de la caza, si no, tal vez, en toda su amplitud, al menos en su diferenciación y su aumento de riquezas. El trabajo humano del individuo (y en consecuencia el del grupo) está así

condicionado en su fin, luego en su movimiento, por el proyecto fundamental del hombre de superar —para él o para el grupo— a la rareza como peligro de muerte, sufrimiento presente y relación primitiva que constituye *a la vez* la Naturaleza por el hombre y el hombre por la Naturaleza. Pero *precisamente por eso*, la rareza, sin dejar de ser esta relación fundamental, va a calificar al grupo entero o al individuo que la combaten *haciéndose raros* para *destruirla*. En determinadas condiciones históricas particulares, y si la técnica permite superar un estadio determinado de la rareza, o con otras palabras, si el medio trabajado por la generaciones precedentes y los instrumentos (por su cantidad y por su calidad) permite que un número definido de trabajadores aumente su producción en unas proporciones definidas, son los hombres los que se vuelven raros o los que corren el riesgo de ser raros en tanto que unidades de trabajo que suprimen a la rareza sobre la base de una producción organizada. Pero hay que entenderse: es la rareza de los productos la que designa a los hombres como rareza en un campo social circunstancial (no en todos) *al mismo tiempo* que sigue designándoles como sobrantes conmutativamente en tanto que hombres de la necesidad. Y naturalmente, esta rareza de hombres puede designar una estructura de la organización tanto como otra (falta de mano de obra, falta de obreros profesionales, falta de técnicos, falta de cuadros). De todas formas, lo que cuenta es lo siguiente: en el interior de un grupo dado, el individuo está constituido en su humanidad por los otros individuos como un sobrante y *a la vez* como raro. Su aspecto de sobrante es inmediato. Su aspecto de *objeto raro* aparece en las formas más primitivas de la asociación práctica y crea una tensión perpetua en una sociedad determinada. Pero en unas sociedades determinadas, para modos de producción definidos, la rareza del hombre en relación con la herramienta se puede transformar, con el efecto de sus propios efectos, en rareza de la herramienta en relación con el hombre. El fondo de la cuestión sigue siendo el mismo: para una sociedad dada, la cantidad de herramientas designa por sí misma a los productores, y, como consecuencia, el conjunto de los productores y de los medios de producción definen los límites de la producción y el margen de no-productores (es decir, de productores rechazados) que la sociedad se

puede permitir. Los no-productores suplementarios representan un excedente que puede vegetar en la subalimentación o aniquilarse. Desde luego que esta nueva forma de la rareza supone una sociedad que descanse sobre *determinados* trabajos hechos en común por un grupo organizado. Pero con esto no hemos definido a una sociedad histórica particular: la sociedad china de tiempos de los emperadores —en tanto que está condicionada ante todo por el régimen de sus ríos— o la sociedad romana —en tanto que asegura el dominio del mundo mediterráneo con la construcción de un inmenso sistema de comunicaciones— responden a las condiciones exigidas tan bien como el capitalismo, aunque ese tipo de rareza se haya desarrollado esencialmente en el curso del movimiento de industrialización moderna. Pero de la misma manera y en determinadas circunstancias históricas estructuradas, la desigualdad institucionalmente establecida de las clases y de las condiciones pueden causar una inversión total de la situación, es decir, *una rareza del consumidor en relación con el objeto* producido. Se trata, claro está, de una rareza relativa que se explica *a la vez* con una determinada rigidez material de la producción (que se puede rebajar bajo determinados límites) y con una elección social institucionalizada de los consumidores (o más bien de la jerarquía de los consumidores, que traiciona a las estructuras sociales cristalizadas alrededor del modo de producción, lo que los marxistas llaman relaciones de producción). Resulta muy claro que esta inversión caracteriza sobre todo a nuestra sociedad capitalista y que representa una expresión de su condición fundamental: la superproducción. Pero lo que desde la antigüedad ha hecho que las compañías marítimas se dedicasen al comercio por mar (es decir, a la búsqueda de nuevos productos o de materias primas, y sobre todo a la organización de una reciprocidad de mercados) es la ausencia de un mercado interno capaz de absorber toda la producción, y es también esta ausencia lo que ha llevado a las potencias continentales al imperialismo militar. Pero esta rareza del hombre en relación con su producto, última vuelta de la dialéctica de la rareza, supone como su condición esencial la rareza del producto en relación con el hombre. Esta rareza existe como determinación fundamental del hombre: ya se sabe que la socialización de la producción no la suprime sino en el curso

de un largo proceso dialéctico del que aún no conocemos el término. La rareza del consumidor en relación con tal o tal producto está condicionada por la rareza de todos los productos en relación con todos los consumidores. En efecto, determinadas relaciones de producción que excluyen institucionalmente a determinados grupos sociales del consumo pleno y que reservan este consumo para otros grupos (en cantidad insuficiente como para consumir todo), se han definido, a partir del modo de producción, sobre la base de aquella rareza fundamental. Es totalmente inútil exponer aquí la dialéctica de la "superproducción" y de las crisis que engendra: lo que importa es sólo indicar que, en el conjunto del proceso, arruina al capitalista —por falta de salidas, en régimen de competencia— en la medida en que aumenta la pauperización del proletariado, es decir, en que aumenta para él la rareza de los objetos de primera necesidad. En este nivel de la contradicción resulta perfectamente lógico que veamos a una misma sociedad liquidando a una parte de sus miembros como sobrantes y destruyendo a una parte de sus productos porque la producción da excedentes en relación con el consumo. Aunque se distribuyese por nada y precisamente a los que se deja morir, de todas formas sabemos que apenas si mejoraríamos su suerte: el cambio tiene que tener lugar en el nivel del modo de producción y de las relaciones fundamentales que engendra para que la posibilidad de la rareza de los consumidores en todo caso sea excluida y para que la realidad fundamental pueda ser eliminada en un proceso de larga duración. Según el punto de vista de las estructuras lógicas de la Historia, lo que nos interesa es que el proceso histórico se constituya a través del campo de la rareza: si actualiza todas las posibilidades dialécticas, es por su materialidad de hecho contingente, surgido de una primera contingencia. Pero, considerando cada caso aisladamente, aunque no hayan podido desarrollarse todos estos momentos dialécticos (basta con considerar a los pueblos sin historia o a determinadas naciones asiáticas que han tenido que *interiorizar* la relación fundamental del hombre con la máquina que el Occidente capitalista les impuso primero en su empresa colonialista), en cuanto aparecen como estructuras de inteligibilidad en una historia en curso, son ellos los que permiten aprehenderla como racionalidad total.

Hay que señalar que Marx [1], tan claro, tan inteligible cuando reconstruye dialécticamente el proceso capitalista y que nos muestra *su necesidad*, siempre se negó —y con razón— a presentar al marxismo como "una teoría histórico-filosófica cuya suprema virtud consistiría en ser supra-histórica". Pero juzga al mismo tiempo —tiene razón también, aunque sin pruebas históricas— que el materialismo histórico es aplicable a todos los momentos del proceso histórico. En un texto notable, critica a nuestros marxistas contemporáneos y su dogmatismo: "(Esos plebeyos) de la antigua Roma eran en su origen campesinos libres que cultivaban, cada uno por cuenta propia, sus propias parcelas. Quedaron expropiados a lo largo de la historia romana. El movimiento que les separó de sus medios de producción y de subsistencia no sólo implicó la formación de grandes fundos, sino también la de grandes capitales financieros. Así, un buen día, había por un lado hombres libres desprovistos de todo, excepto de su fuerza de trabajo, y por el otro, para explotar ese trabajo, los detentadores de todas las riquezas adquiridas. ¿Qué ocurrió? Los proletarios romanos se transformaron, no en trabajadores asalariados, sino en una plebe holgazana... y a su lado se desplegó un modo de producción que no era capitalista, sino esclavista. Así, pues, acontecimientos de una analogía sorprendente que tenían lugar en medios diferentes llevaron a resultados completamente dispares. Estudiándose aparte cada una de esas evoluciones y comparándolas después, se obtendrá fácilmente una clave de esos fenómenos..." [2] Este texto muestra claramente que, para Marx, la Historia de las sociedades no capitalistas o pre-capi-

[1] Marx constituyó la dialéctica materialista a partir de los economistas burgueses de la rareza y contra ellos; entonces la discusión que sigue, aunque pueda parecer una digresión, es necesaria: trata de reintegrar a la rareza como *hecho humano* (y no como maldad de una Naturaleza madrastra) en la Historia humana.

[2] *Respuesta a Nicolás Mikhailovski* (1877), citada por Maximilien Rubel, *op. cit.*, págs. 426-427. Se trata de mostrar que la proletarización de la plebe romana, a pesar de su analogía con la proletarización de una parte de los países contemporáneos, no engendra los mismos resultados y que, en consecuencia, la marcha de Rusia hacia el socialismo será diferente de la de los países capitalistas avanzados.

talistas del pasado *no está hecha*; conviene estudiar el desarrollo de esas sociedades, compararlas entre sí y con las sociedades modernas, al menos en el caso en que se imponga la analogía, y del estudio separado y de su comparación resultará la inteligibilidad. Naturalmente, la comparación las hará inteligibles *en tanto que son diferentes* por haberse producido en medios enteramente diferentes. Pero no sólo descansa sobre la analogía exterior del proceso: la analogía está fundamentada aunque a su vez funde a la diferencia. Está fundada *esencialmente* en el desarrollo dialéctico de determinadas relaciones del hombre con su *praxis*, es decir, con su trabajo (campesinos *libres*, es decir, que trabajan sus campos libremente, concentración de los bienes fundiarios y de capitales financieros que reducen a los expropiados al estado de *trabajadores posibles*, pero para los cuales el trabajo, como condición de la producción de su vida, se ha convertido en la primera rareza). Sólo que todo esto está indicado, de forma que la evolución de las transformaciones de la sociedad romana tiene la forma de un relato sin inteligibilidad real. Y no se vaya a decir que la razón que diferencia a los dos procesos reside en la diferencia radical de los modos de producción. Porque en cierto sentido es *verdad* que la constitución de la plebe romana supone que en su época no hubo industria en el sentido moderno de la palabra, pero esto es lo mismo que decir, simplemente, que la proletarización de los campesinos expulsados del campo ha tenido, entre nosotros, como condición directa, la industrialización y la concentración industrial. Con otras palabras, el movimiento de industrialización es para el fenómeno contemporáneo una fuente de inteligibilidad positiva; pero su ausencia, en Roma y para los romanos, sólo tiene significación para nosotros y como estricta negación de total exterioridad. Porque es una fuente negativa de exterioridad el mostrar, por ejemplo, que una nación ha perdido la guerra por insuficiencia de armamento (en relación con el armamento del enemigo). Pero se enunciaría una proposición totalmente desprovista de sentido si se dijese que Napoleón fue vencido en Waterloo porque no disponía de aviación. De hecho, el proceso romano tiene que dar por sí mismo sus fuentes positivas de inteligibilidad.

Ahora bien, es de señalarse que los esquemas de la prehistoria, de la antigüedad, de la edad media y del período precapitalista se han presentado raramente para Marx en una forma *inteligible*. Ante todo no duda —éste es su mérito— en retocarlos en función de los historiadores no-marxistas. Por ejemplo, da como una verdad muy general (y deducida de la experiencia) su teoría de la lucha de clases: "La historia de toda sociedad pasada es la historia de la lucha de las clases" [1]. Y Engels añade después esta nota: "Es decir, para hablar más exactamente, la Historia transmitida por escrito. En 1847, la prehistoria de la sociedad, la organización social que precedió a toda historia escrita era casi desconocida. Desde entonces... se encontró que las comunas rurales con propiedad fundiaria común eran la forma primitiva de la sociedad. La escisión de la sociedad en clases particulares y finalmente opuestas empieza con la desagregación de esta sociedad primitiva."

"Se encontró..." ¿Quién? Max Shausen, Maurer, Morgan. Estudiaron los datos de la prehistoria, formularon hipótesis y las juzgaron confirmadas por los acontecimientos. Con esta *probabilidad*, Engels (y Marx antes que él) no duda en cambiar su concepción de la Historia, es decir, en transformar un desarrollo inteligible en condicionamiento empírico. No dudaría, sobre la base de trabajos recientes de la prehistoria y de la etnografía, en cambiar una vez más y en reconocer que la verdad, sin privarle enteramente de la razón, es más compleja de lo soñado por el simplismo de los historiadores del siglo XIX.

¿Pero *por qué* se produjo esta desagregación? En primer lugar, no tuvo lugar en todas partes según Engels mismo, que como se sabe quería a los iroqueses y creía que la pureza original se había conservado en ellos durante más tiempo. Luego, en muchas sociedades que cita, se produjo en épocas muy diversas y con frecuencia *desde fuera* por contacto con las sociedades más "evolucionadas". En el *Anti-Dühring*, por ejemplo, escribe: "El despotismo oriental y el dominio cambiante de los pueblos nómades conquistadores, en el transcurso de miles de años, no pudo prender en estas comunidades; lo que las disuelve cada vez más es la destrucción gradual de su industria primitiva por la competencia de los productos de la

[1] *Manifiesto comunista*, trad. Molitor, pág. 54.

gran industria" [1]. Y Marx, por su parte, al hablar de la comuna rusa dice que Rusia es "el único país europeo en el que la 'comuna agrícola' se haya mantenido en una escala nacional hasta nuestros días". Todas estas consideraciones nos remiten sin ninguna duda al difícil problema de los pueblos sin historia, pero amplifican el problema y lo exageran, ya que parecen presentar en una total contingencia el orden temporal de la aparición *de las* historias. Desde luego que no pretendo que considerasen esta contingencia *detallada* como irreductible (por ejemplo, a la contingencia más general de *que haya* una historia; volveremos sobre ello). Lo que es seguro es que en los casos considerados se trata de vastas hipótesis sobre la sucesión de acontecimientos sin ninguna inteligibilidad dialéctica. Veamos por lo demás cómo describe Engels mismo la desintegración de las comunas agrícolas. He aquí dos textos de la misma obra. En el primero, leemos: "La propiedad privada... existe ya, aunque limitada a determinados objetos, en la antigua comunidad primitiva de todos los pueblos civilizados. Cuaja ya en esta comunidad, y en primer lugar en el intercambio con los extranjeros, en la forma de mercancía. Cuanto más forma de mercancía toman los productos de la comunidad, es decir, cuanto menos de ellos son creados para uso propio del productor y más con vistas al cambio, más suplanta el cambio en el interior de la comunidad a la división natural y primitiva del trabajo, y cuanto más desigual se vuelve también el estado de la fortuna de los diversos miembros de la comunidad, más profundamente queda dañada la antigua posesión común del suelo, más rápidamente tiende a disolverse la comunidad en un pueblo de campesinos propietarios de parcelas de suelo [2]. Perfecto: se trata aquí de una ley en el sentido positivista de la palabra, es decir, *de una función* y de la determinación de su variable. Y= (*f*): la velocidad con que se transforma una comuna en pueblo de campesinos propietarios es directamente proporcional a la velocidad con que un número creciente de productos "naturales" se transforma en mercancía. Pero precisamente porque esta ley, como todas las leyes de la Naturaleza, sólo trata de alcanzar una relación universal entre posi-

1 *Anti-Dühring*, trad. Molitor, II, pág. 33.

2 *Ibidem*.

bles, su contenido es no-histórico, y es la Historia, por el contrario, la que nos tiene que explicar cómo y por qué en tal sociedad se aceleró bruscamente la velocidad y por qué en tal otra la transformación prácticamente no tuvo lugar. Es *esta Historia* la que tiene que proporcionar su propia inteligibilidad en tanto que aventura temporal, mientras que la ley analítica no tiene que iluminar el proceso considerado. Además es sorprendente que Engels, en la siguiente frase quisiera dar un ejemplo de esta desagregación como inteligibilidad histórica y que tomase el ejemplo de las comunidades asiáticas. En efecto, la frase que sigue es la que citábamos más arriba: nos enseña que estas comunidades *resistieron todo*, excepto la competencia moderna de la gran industria. Desde luego que hay que volver a colocar esta frase en el contexto: Engels, con justa razón, trata de mostrar a Dühring que la propiedad privada no está fundada en la violencia. Claro que da como ejemplo la acción de una sociedad industrializada sobre una comunidad campesina. Y el otro ejemplo elegido es más concluyente todavía: nos explica la disolución *contemporánea* de la comunidad de las tierras arables en propiedades agrícolas, en las orillas del Mosela o en el Hochwald, declarando: "Los campesinos encuentran buenamente de su propio interés que la propiedad individual del suelo reemplace a la propiedad común". De su propio interés, sí: hoy, en una Alemania industrializada. Pero las generaciones anteriores no veían que su interés consistiese en eso. Es, pues, curioso que la explicación de la Historia descanse sobre ejemplos que muestran a unas sociedades sin historia englobadas y disueltas por la historia de los otros. Ahora bien, ésa es precisamente la que habría que explicar. Y de nada sirve concluir: "Allá donde la propiedad individual se constituye, lo es a causa de un cambio en las relaciones de producción y de intercambio, en interés del crecimiento de la producción y de los progresos del comercio; luego, por causas económicas" —lo que quiere decir todo y no significa nada—, lo que, en todo caso, aún no es más que una función universal.

Se habrá notado que en este texto Engels pone a la producción de mercancía como fuente de desigualdades de fortuna. Pero no se puede considerar en absoluto que estas desigualdades produzcan *clases* en ellas mismas, y Engels tampoco

lo cree, ya que en el tercer tomo de su obra nos da una interpretación completamente diferente a la división de clases:

"La división de la sociedad en una clase de explotación y una clase explotada, en una clase reinante y una clase oprimida, ha sido la consecuencia necesaria del débil desarrollo de la producción en el pasado. En tanto que el trabajo total de la sociedad sólo da un rendimiento muy poco superior a lo estricto necesario para asegurar la existencia de todos, en tanto que, como consecuencia, el trabajo reclama todo o casi todo el tiempo de la mayoría de los miembros de la sociedad, ésta se divide en clases necesariamente. Al lado de esta gran mayoría exclusivamente dedicada al trabajo, se constituye una clase liberada del trabajo productivo y que se encarga de los asuntos comunes de la sociedad: dirección del trabajo, gobierno, justicia, ciencias, artes, etc. En la base de la división en clases está, pues, la ley de la división del trabajo" [1].

Esta vez la explicación es *histórica*; por lo demás es lo que permite ver hasta qué punto es falsa. Y ante todo sabemos que las sociedades del pasado —las de la Historia "escrita", que, por lo tanto, se caracterizan por las clases— se dividen en una *pluralidad de clases* (que sus luchas tienden a reducir poco a poco) y no a esta dualidad esquemática que ni siquiera *hoy* es verdadera en los países industrializados. Además, podemos aceptar la idea de que la clase superior se constituye *primero* como clase *dirigente* y se libera del trabajo directamente productivo por su nueva función, cuando, según Engels, precisamente, la institución de la esclavitud libera a la mayoría de los "hombres libres" de una parte de los constreñimientos del trabajo, cuando, también, el momento de la expropiación y de la concentración de los bienes fundiarios es el que sucede, según Marx, a la posesión individual del suelo por los campesinos y que ese momento crea precisamente un proletariado desguarnecido frente a una clase de grandes propietarios (con otras clases intermedias). En la edad media, igualmente, como dice Marc Bloch, el noble, en un principio, es el que posee un caballo; y en efecto, si los campesinos se amontonan alrededor del castillo y aceptan las obligaciones de la servidumbre, de la prestación de trabajo, del horno de poya, lo es en virtud de una determinada división del trabajo, pero no de la que dice Engels: el campesino le pide al noble que haga el trabajo de la guerra, es decir, que le defienda por la violencia de la violencia, *en el medio de la rareza*. Lo que llama la atención en las interpretaciones de Engels —y en las de Marx muchas veces también— es que las referencias a la rareza sean casi inasibles y además ambiguas. Sin embargo, en esta explicación de la dualidad de clase se encuentran algunos rasgos, aunque la sociedad considerada está dada como productora de *un poco más* de lo necesario. Y la rareza no es ni la de los bienes, ni la de las herramientas, ni la de los hombres: es la rareza *del tiempo*. Naturalmente, ésta refleja en ella a todas las otras; como el tiempo es raro para el trabajador (ya que no dispone del suficiente como para ejercer él mismo su soberanía), hay que pensar, evidentemente, que la rareza de los bienes y de los productores se ha transpuesto y se ha convertido en rareza temporal. Pero esta forma quintaesenciada no da cuenta del hecho real de la subalimentación de hoy bajo todos los regímenes, *incluso los socialistas*. Las interpretaciones históricas de Marx y de Engels harían pensar, si se tomasen al pie de la letra, que toda sociedad goza siempre de lo necesario (teniendo en cuenta los instrumentos de que dispone y las necesidades que se han estratificado en los organismos) y que es el mundo de la producción el que produce, a través de las instituciones que condiciona, la rareza social de su producto, es decir, la desigualdad de las clases. Marx escribe, en *Salario y capital*: "En la producción los hombres no sólo entran en relación con la Naturaleza. Sólo pueden producir cooperando de una manera determinada e intercambiando mutuamente sus actividades. Para producir, establecen entre sí relaciones y condiciones determinadas; su dominio sobre la Naturaleza y su producción sólo se establecen en el marco de estas condiciones y de estas relaciones sociales." Y, un poco más abajo: "Las relaciones de producción, en su conjunto, forman lo que se lla-

1 *Anti-Dühring*, III, pág. 48. Además de las contradicciones que indico más arriba, es curioso que se pueda presentar al gobierno y a la justicia como elementos que engendran a la clase, cuando en otro lugar, y con razón, se ha sostenido que la clase dominante produce al Estado como uno de sus órganos. Sin duda que no hay contradicción, pero esta "circularidad" es de lo más dudosa. Una clase que se desarrolle a partir de su soberanía política y judicial no poseerá los caracteres que caracterizan a los terratenientes o a los burgueses del Antiguo Régimen.

ma las relaciones sociales, la sociedad." En este punto estamos totalmente de acuerdo con el marxismo: y *en cuanto están dadas las clases,* es decir, en cuanto la "cooperación" revela el profundo antagonismo que la sub-tiende, volvemos a encontrar en él las bases de una verdadera inteligibilidad. Toda la cuestión —y ahora comprendemos que sólo hay una, que el problema de la desagregación histórica de las comunas agrícolas forma parte de ella como problema de detalle— es saber, en el seno del marxismo, cómo se hace el paso de lo positivo a lo negativo; en Engels vemos que los trabajadores crean ellos mismos a sus administradores; en Marx aprehendemos la cooperación directa de los individuos alrededor de un modo de producción que determina sus condiciones. ¿Por qué estas transformaciones directas, o que incluso tienen una apariencia contractual a lo Rousseau, tienen que hacerse necesariamente antagonistas? ¿Por qué la división del trabajo social que es una diferenciación positiva se transforma en lucha de clases, es decir en diferenciación negativa? Después de todo, los militantes sindicalistas son *hoy* los organizadores y los administradores de la clase obrera; en algunos países ocurre que tienen demasiada importancia o que los dirigentes se burocratizan, pero los obreros no pretenden que formen una clase ni que vayan a convertirse en una clase. ¿Es que la diferenciación se mantiene en el interior de la clase explotada y contra las otras clases? Sin duda, pero cuando el grupo, absorbido por los trabajos que le ocupan todo el tiempo, produce —según Engels— aparatos de control, de gestión o de dirección, estos apa-ratos se mantienen *en el interior* de esta sociedad aún rudimentaria y tienen como misión oponerse a las divisiones interiores, a los peligros naturales, a los enemigos. ¿Por qué habrían de romper la unidad de la sociedad para formar clases? La única respuesta posible —no como Razón histórica de tal o cual proceso particular, sino como fundamento de la inteligibilidad de la Historia— es que la negación tiene que ser dada *primero* y en la primera indiferenciación, ya sea comuna agrícola u horda nómade. Y esta negación, como se comprende, es la negación interiorizada de determinados hombres por la rareza, es decir, la necesidad para la sociedad de elegir a sus muertos y a sus subalimentados. Dicho de otra manera, es la existencia, en el hombre de la rareza, de una dimensión práctica de no-humanidad. Marx habla muy poco de la rareza, y por lo que creo es que se trata de un lugar común de la economía clásica, puesto de moda por Adam Smith, desarrollado por Malthus y sus sucesores. Toma la cosa por adquirida y prefiere —con justa razón, puesto que el marxismo es *eso*— considerar el trabajo como productor de herramientas y de bienes de consumo y al mismo tiempo como un tipo definido de relación entre los hombres. Pero hay aún más, porque, cuando menciona la rareza —es decir, el excedente de población— y la emigración que resulta de ella, la única Razón *negativa* de esta emigración le parece que es la ignorancia. "En efecto, en la Antigüedad la emigración forzada... formaba un elemento constante de la estructura social... Como los antiguos ignoraban la aplicación de las ciencias de la Naturaleza en la producción material, tenían que seguir siendo poco numerosos para poder seguir siendo civilizados" [1]. Pero como antes hemos visto, esta Razón negativa en verdad es una nada de Razón. Diríase que ha querido trasponer una negación interior en el grupo griego o romano en negación exterior, llegada del cielo, es decir, de 1853. Por lo demás, sólo ha citado este ejemplo para oponerlo al de la emigración en período capitalista que se explica por *el exceso*: "No es la penuria de las fuerzas productoras lo que crea el excedente de población, sino que es el aumento de las fuerzas productoras lo que exige una disminución de la población, y se libra de ella por el hambre o por la emigración" [2]. Con esto sólo tenemos una alusión hecha sobre la marcha a la huelga tecnológica y al creciente empobrecimiento de la clase obrera por la industrialización. Pero el acercamiento es típico: en el primer caso, Marx evoca la Razón negativa (insuficiencia del saber, luego de las fuerzas productoras) para escamotearla, y en el segundo le da a *un acontecimiento totalmente negativo* (liquidación de los sobrantes por el hambre o la emigración) una *causa totalmente* positiva: el crecimiento de las fuerzas productivas. Es ahí adonde quería llegar: en un período capitalista, el modo de producción produce la rareza (hombres que exceden en una sociedad dada, disminución del poder de adquisición para

[1] *New-York Tribune,* 9 de febrero de 1853, citado por Rubel, pág. 298.

[2] *Id., ibid.*

cada uno de ellos) porque entra en contradicción con las relaciones de producción. Lo que significa, según Marx, que la Revolución —que él creía muy cercana— no sería simplemente la heredera de una bancarrota y que transformando las relaciones de producción, el proletariado podría reabsorber en seguida esta rareza *social* en el seno de una nueva sociedad. La verdad aparecerá más tarde, cuando se vea nacer en la sociedad socialista unas contradicciones nuevas originadas en la lucha gigantesca emprendida contra la rareza. Es esta certidumbre positiva la que impide que Marx y Engels pongan de relieve la rareza como unidad negativa a través del trabajo y de la lucha de los hombres por la materia. Es también ella la que causa tanta incertidumbre en las reflexiones de Engels sobre la violencia. Porque, en cierto sentido, la ve en todas partes y, siguiendo a Marx, hace de ella la partera, y si tienen un sentido las palabras, la lucha conduce a la violencia y, en otro sentido, se niega —*con razón*— a seguir a Dühring cuando éste quiere fundamentar la propiedad y la explotación con la violencia. Ahora bien, Dühring era un imbécil y sus robinsonadas son absurdas; pero Engels no vio que este pensamiento idealista y novelero, en medio de sus locuras, reclamaba la presencia de lo *negativo* en Historia. Es lo que quería decir Dühring con su "violencia"; el proceso histórico no se comprende sin un elemento permanente de negatividad, simultáneamente exterior e interior en el hombre, que es la perpetua posibilidad, *en su propia existencia*, de ser el que hace morir a los Otros o que los Otros hacen morir, o dicho de otra manera, la rareza. Los errores de los economistas clásicos y de Dühring son exactamente lo contrario: los primeros creen en la naturaleza humana, como creía su siglo; ponen al hombre en unas situaciones de rareza —es lo que define a la economía— y tratan de estudiar sus comportamientos y las relaciones que resultan de ello entre los objetos de la economía. Sólo que ya sabemos que el hombre *es lo que es* al partir y que la rareza lo condiciona desde fuera. Dühring, por el contrario, le da inmediatamente al hombre un poder de violencia y una voluntad de usarla que sólo puede tenerla por su arbitrio determinado. Adivinamos lo que esta malísima criatura hace cuando le falta el pan. En verdad, la violencia no es necesariamente un acto, y Engels tiene razón al mostrar

que está ausente, *en tanto que acto*, de muchos procesos; no es tampoco un rasgo de la Naturaleza o una virtualidad escondida. Es la inhumanidad constante de las conductas humanas en tanto que rareza interiorizada, es decir, lo que hace que cada uno vea en cada uno al Otro y el principio del Mal. Tampoco es necesario —para que la economía de la rareza sea violencia— que haya matanzas o encarcelamientos, un uso visible de la fuerza. Ni siquiera el proyecto actual de usarla. Basta con que las relaciones de producción estén establecidas y sean proseguidas en un clima de temor, de desconfianza mutua por unos individuos que estén siempre dispuestos a creer que el Otro es un contra-hombre y que pertenece a la especie extraña; con otras palabras, que el Otro, cualquiera que sea, pueda manifestarse siempre a los Otros como "el que ha empezado". Lo que significa que la rareza como negación en el hombre del hombre por la materia es un principio de inteligibilidad dialéctica. No pienso *ni* en dar aquí una interpretación de la prehistoria, *ni* en volver sobre la noción de clases y en mostrar después de tantos otros cómo se han fundado. No sólo supera ese proyecto a las fuerzas de un individuo, sino que además no es mi propósito. Yo sólo quiero mostrar que la desintegración de la comuna agrícola (donde haya existido) y la aparición de las clases (*inclusive* admitiendo, como Engels, que nacen de una diferenciación de las funciones), cualesquiera que sean sus condiciones reales, no son inteligibles sino en la negación original. En efecto, materialmente, si los trabajadores producen *un poco más* de lo que es estrictamente necesario para la sociedad, y si están administrados por un grupo liberado del trabajo productivo que —necesariamente en pequeña cantidad— puede repartirse lo superfluo, no se ve por qué la situación —en cualquier circunstancia— podría cambiar; por el contrario, me parece que captamos el marco de las transformaciones y su inteligibilidad si admitimos —lo que en todas partes (y en todos los niveles de la técnica, luego de la exigencia humana) es la verdad— que la diferenciación se produce en una sociedad cuyos miembros producen siempre *un poco menos* de lo que le es necesario al conjunto, de tal manera que la constitución de un grupo improductivo tenga como condición la sub-alimentación de todos y que una de sus funciones esenciales sea elegir los sobrantes que se tienen

que eliminar. Nadie tiene el derecho de considerar el terror del hambre, que es sorprendente en las sociedades subdesarrolladas, o esos Grandes Miedos del feudalismo y de los campesinos ante el espectro del hambre como si fueran simples afecciones subjetivas; muy por el contrario, representan la interiorización de la condición objetiva y son un comienzo de *praxis*. Es en una humanidad donde, aún hoy, millones de hombres se mueren *literalmente* de hambre, donde la Historia se ha desarrollado por la diferenciación de las funciones y de los sub-grupos. Nos damos así cuenta en el acto que los grupos de administración, de gerencia y de dirección son a la vez los *mismos* que sus administrados (en tanto que éstos los aceptan) y *otros distintos a ellos*. Porque son a la vez los que están encargados de determinar a *los Otros* en el grupo, es decir, de elegir las víctimas del nuevo reparto y los que son ellos mismos *los Otros* en el sentido de que son totalmente sobrantes, que consumen sin producir y que constituyen para cada uno una pura amenaza. En el medio de la rareza, la diferenciación de las funciones (de cualquier manera que tenga lugar, pues Engels la ve de una manera en extremo simplista) implica *necesariamente* la constitución de un grupo sobrante (pero aceptado) y la constitución de éste a través de la complicidad de muchos Otros de un grupo de productores subalimentados. Inversamente, los grupos improductivos, perpetuamente en peligro de ser liquidados, ya que son el Otro absoluto (el que vive del trabajo de los Otros) interiorizan esta alteridad ambivalente y se comportan frente a los individuos ya sea como si fueran Otros distintos que el hombre (aunque positivamente, como dioses), ya como si solamente fueran hombres, en medio de la otra especie (pero reducida al estado de sub-humanidad). En cuanto al grupo sacrificado, verdaderamente se puede hablar de lucha para calificar su relación con los Otros, porque aunque no se desencadene la violencia, está negado por todos, es decir, por la rareza a través de todos, y responde negando esta negación, no al nivel de la *praxis*, sino simplemente por esta negación de negación que es la necesidad. Más adelante veremos cómo de hecho se transforman estas conductas y estas actitudes en seres, es decir, en colectivos y en actitudes. También veremos la verdadera estructura del grupo. Lo que importaba mostrar era este primer condicionamiento

de los hombres por la materia interiorizada, esta primera manera de tomar a cargo en el corazón de la *praxis* misma y en todo momento a esta inercia de exterioridad que la contradice. Es eso, en su origen y aún hoy, lo que da un fundamento de inteligibilidad a este aspecto maldito de la historia humana en la que el hombre ve en cada instante su acción robada y totalmente deformada por el medio en que se inscribe. Es *ante todo* esta tensión la que por el riesgo profundo que hace que corra todo hombre en la sociedad, por la violencia difusa que crea en cada uno y en todos, por la posibilidad que da a cada uno de ver llegar a él a su más íntimo amigo como un animal extraño y feroz, da a toda *praxis*, en el más elemental de los niveles, un estatuto perpetuo de extrema urgencia y hace de cada una, cualquiera que sea su fin real, un acto de hostilidad contra otros individuos u otros grupos. Si a Engels y Marx se les da la lucha de clases, es decir, la negación de los unos por los otros, o con otras palabras, la negación sin más, bastante tienen para comprender la Historia. Pero aún hay que encontrar la negación *en su comienzo*. Y acabamos de ver que, en el régimen de la rareza, la negación del hombre por el hombre era, tomada de nuevo e interiorizada por la *praxis*, la negación del hombre por la materia en tanto que la organización de su ser fuera de él en la Naturaleza. Pero no podemos detenernos aquí. Ante todo porque la rareza es una expresión fundamental pero contingente de la reacción de la materia sobre el organismo, luego hay que abordar una teoría general de las relaciones entre la materia y la *praxis*, en el marco inevitable de la rareza que nos produce sin cesar, aunque sin ocuparnos de ésta por ella misma. Luego porque el bien, el producto, etc., tiene un doble carácter en su relación con el hombre: por una parte, en efecto, es raro; por otra parte, este producto, por ejemplo, es un ser real y presente (que yo he producido, que poseo, que consumo, etc.). Y sin duda que la rareza se mantiene en él como un ser negativo, con las precauciones que tomo para utilizarlo, pero en tanto que lo produzco, en tanto que lo uso, tengo *también* relaciones en las que le supero hacia mis fines (en las que mi *praxis* es su negación) y en las que el resultado inscribe en él, en el lazo de interioridad unívoca del hombre con la Naturaleza, es una adquisición *positiva*. La creación de un objeto de consumo o

de una herramienta disminuye la rareza —negación de negación—, luego en tanto que tal *debería* aflojar las tensiones de alteridad en el grupo, sobre todo en la medida en que el trabajo productivo individual es al mismo tiempo *trabajo social*, es decir, en la medida en que (ya sea solitario o colectivo) aumenta los bienes de la comunidad. Ahora bien, en este nivel de *positividad*, es decir, muy exactamente en el nivel de la objetivación, la materia trabajada se muestra en su plena docilidad como una nueva totalización de la sociedad y como su negación radical. En este nivel aparecen los fundamentos reales de la alienación: la materia aliena en ella el acto que la trabaja, no porque ella misma es una fuerza ni tampoco porque es inercia, sino porque su inercia le permite absorber y volver contra cada uno la fuerza de trabajo de los Otros. Su rareza interiorizada hacía aparecer a cada uno frente a los Otros como Otro, en el momento de la negación pasiva. En el momento del trabajo —es decir, en el momento *humano* en que el hombre se objetiva al producir su vida— la inercia y la exterioridad material de la objetivación hacen —cualesquiera que puedan ser las relaciones humanas— que *sea el producto* el que designa a los hombres como Otros y el que se constituye él mismo en otra Especie, en contra-hombre, que sea en el producto donde cada uno produce su propia objetividad, que le vuelve como enemiga y le constituye a él mismo como Otro. Para que la sociedad histórica se produzca a través de las luchas de clases, es precisamente necesario que la *praxis* separada de ella vuelva a los hombres como realidad independiente y hostil. No sólo en el marco del proceso capitalista, sino en cualquier momento del proceso histórico. Marx mostró las condiciones materiales de la aparición del *Capital*, fuerza social que acaba por imponerse a los individuos como fuerza antisocial. Pero se trata de hacer la experiencia concreta de las condiciones generales y dialécticas que producen en las relaciones del hombre y de la materia una inversión definida como momento del proceso de conjunto y en ese momento definido el dominio del hombre por la materia (por *esta* materia ya trabajada) a través de la *praxis* de los Otros y de su propia *praxis* en tanto que Otro como resultado necesario del dominio de la materia por el hombre: en el interior de ese complejo de relaciones dialécticas es donde se constituye la posibilidad del proceso capitalista como uno de los momentos históricos posibles de la alienación. Dicho de otra manera, hemos visto establecerse la producción y determinar la alteridad como carácter de las relaciones de producción en el medio de la rareza —o negación del hombre por la materialidad como ausencia inerte de la materia—; vamos a descubrir la alienación como regla de la objetivación en una sociedad histórica en tanto que la materialidad como presencia positiva de la materia trabajada (de la herramienta) condiciona las relaciones humanas. Entonces comprenderemos por la ligazón de estos dos momentos dialécticos cómo puede ocurrir que *algo como clases* pueda existir. Pero en el momento en que nuestra *praxis* hace la experiencia de su alienación, se descubre una estructura interna-externa de la objetivación, que es precisamente la *Necesidad*. De tal manera, la continuación de la experiencia regresiva no se limita a mostrarnos *la inteligibilidad* de la formación de las clases (a partir del modo de producción, en el marco de la rareza y como estructuras complejas de alteridades estratificadas, de contradicciones interiorizadas y luego reexteriorizadas, y de antagonismos), sino que también se nos hace volver a encontrar su primera estructura de apodicticidad [1].

1 Hay que entender aquí que el redescubrimiento de la rareza en la experiencia no pretende en absoluto ni oponerse a la teoría marxista ni completarla. Es de otro orden. El descubrimiento esencial del marxismo es que el trabajo como realidad histórica y como utilización de herramientas determinadas en un medio social y material ya determinado es el fundamento real de la organización de las relaciones sociales. Este descubrimiento *ya no puede* ser puesto en tela de juicio. Lo que nosotros mostramos es esto: la posibilidad de que estas relaciones sociales se vuelvan contradictorias proviene de una negación inerte y material que reinterioriza el hombre. Es también que la *violencia* como relación negativa de una *praxis* a otra caracteriza la relación inmediata de todos los hombres, no como una acción real, sino como estructura inorgánica reinteriorizada por los organismos, y que la posibilidad de la reificación está dada en todas las relaciones humanas, incluso en período precapitalista, e incluso en las relaciones familiares o de amistad. En cuanto a la rareza misma, tiene una dialéctica formal que ya hemos esbozado: rareza del producto, rareza de la herramienta, rareza del trabajador, rareza del consumidor, y una dialéctica histórica y concreta de la que nada tenemos que decir, porque es cosa de los historiadores trazar sus momentos. En efecto, habría que mostrar el doble paso (bajo la influencia de la producción misma) de la rareza como carácter sobrante de cada uno en relación con todos a la rareza como designación por la sociedad de grupos de productores sub-consumidores (en este momento, la rela-

II. — LA MATERIA TRABAJADA COMO OBJETIVACIÓN ALIENADA DE LA "PRAXIS" INDIVIDUAL Y COLECTIVA

Cuando decimos que una sociedad designa a sus productores subalimentados y que elige a sus muertos, se nos tiene que entender. En algunos casos (por ejemplo, el de la victoria de una nación sobre otra, seguida de saqueo, y, para los vencidos, de servidumbre) ocurre que un poder organizado decide consciente y deliberadamente someter y explotar a ciertos grupos en beneficio de otros. Pero este caso evidentemente no es el más frecuente, sino todo lo contrario. Y Engels tiene razón cuando dice que muchas veces, al entregarse dos grupos a una serie de intercambios contractuales, uno de los dos, al cabo de la serie, se encuentra expropiado, proletarizado y muchas veces explotado, mientras que el otro ha realizado la concentración de todos los bienes. Esto no impide que todo ocurra *en la violencia* —y no *por* la violencia—; esta manera de vivir el intercambio como un duelo caracteriza al hombre de la rareza. Sin embargo, aunque el resultado sea asumido *con violencia* por la clase dominante, ni siquiera estaba previsto por los individuos que la componen. Pero lo que sobre todo llama la atención en las descripciones marxistas no es tanto los intercambios como las exigencias de la herramienta. La sociedad

ción se vuelve *violencia* entre los grupos. No porque haya sido establecido forzosamente por la violencia —Engels tiene razón—, sino porque *es* en ella misma relación de violencia entre hombres violentos) y de la rareza absoluta como determinada imposibilidad de existir juntos en ciertas condiciones materiales, determinadas para todos los miembros del grupo a la rareza relativa como imposibilidad para el grupo en las circunstancias dadas de crecer más allá de un límite determinado sin que cambien el modo o las relaciones de producción (es decir, de la rareza reasumida como liquidación discreta de los improductivos en el interior de una sociedad dada y según determinadas reglas *al mismo tiempo* que como elección de los productores sub-alimentados). Esta rareza relativa que tiene una dialéctica histórica (es decir, una historia inteligible), en las sociedades divididas en clase pasa a la categoría de *institución*. El estudio analítico de las instituciones de rareza se llama economía política. Todo esto quiere decir que al dar a la rareza la importancia que tiene, no se vuelve a no sé qué teoría premarxista de la preeminencia del factor "consumo", sino que se separa la negatividad como motor implícito de la dialéctica histórica y se le da su inteligibilidad. *En el medio de la rareza* todas las estructuras de una sociedad determinada descansan sobre su modo de producción.

de fines del siglo XVIII y la del siglo XIX descansan enteramente sobre la combinación hierro-carbón. Es decir —ya veremos más tarde el sentido y la inteligibilidad de esta verificación—, que el carbón como fuente de energía condiciona a los medios que habrán de hacer que esta energía sea efectiva (la máquina de vapor) y, a través de las nuevas herramientas, a los nuevos métodos para trabajar el hierro. De esta manera la humanidad entra en posesión de un potencial de energía acumulada, que proviene de vegetales desaparecidos; si se quiere, es un capital que le dejan como herencia otros seres vivos. Pero cada propietario se come al mismo tiempo su capital, porque las minas no son inagotables. Este carácter particular de la mina, además de que va a favorecer a la primera industrialización, le da a ese primer momento del capitalismo industrial un carácter violento y febril; todas las actividades de explotación se constituyen sobre el modo de la explotación obrera, es decir, con la perspectiva de un rápido y brutal enriquecimiento antes de llegar al agotamiento de la materia prima. A partir de aquí nacen los medios de locomoción a vapor, el ferrocarril (íntimamente unido a la mina, ya que su primera función es vaciarla), la iluminación de gas, etc. En el interior de este complejo de materiales y de instrumentos, es necesaria una división del trabajo: las minas y las fábricas crean sus capitalistas, sus técnicos y sus obreros. Marx y muchos otros después de él, han mostrado el sentido de estas exigencias *de la materia*, cómo la combinación hierro-carbón se presenta en el fondo de una sociedad como condición de desordenamiento y de reordenamiento, de funciones e instituciones nuevas, de diferenciaciones más avanzadas, de cambios en el régimen de la propiedad, etc. Pero el resultado —que nadie puede negar— de lo que se ha podido llamar la fase paleotécnica ha sido liquidar en parte las estructuras de la vieja sociedad, de proletarizar determinados grupos sociales y de someterlos a dos fuerzas inhumanas: el cansancio físico y la rareza. Como consecuencia de lo cual han nacido hombres nuevos, hombres "hierro y carbón", productos de la mina y de las nuevas técnicas de fundición, los proletarios de la industria (y por lo demás, también los industriales, los técnicos, etc.). Eso lo sabe todo el mundo. Pero lo que en un primer momento parece paradójico es que la despiadada proletarización de los campe-

sinos (que se prosigue a lo largo del siglo) nazca y se desarrolle partiendo de un fabuloso enriquecimiento de la humanidad y de un progreso absoluto de sus técnicas. Las razones históricas aún no las conocemos bien; se ha mostrado cien veces —limitémonos a citar sólo dos ejemplos bien claros— cómo la industria produce bajo el Segundo Imperio la concentración de los bienes fundiarios a partir del momento en que los industriales se ponen a construir instrumentos agrícolas que permiten que se enriquezcan los campesinos ricos, que obliguen al campesino pobre y arruinado a vender sus tierras y a irse a la ciudad. Se ha mostrado también cómo el barco de vapor acabó la transformación demográfica de Inglaterra, a fines del siglo pasado, al provocar una crisis agrícola sin precedentes por el simple hecho de poner el trigo argentino *a unos días* de Inglaterra. Pero lo que nos interesa según el punto de vista de la inteligibilidad, es comprender cómo un hecho positivo —como la utilización del carbón en gran escala— en *una sociedad que trabaja* —y que trata de aumentar su riqueza social por todos los medios— se puede volver la fuente de más definitivas y violentas divisiones entre los miembros de esta sociedad, y cómo las exigencias del complejo material que heredan los hombres pueden designar negativamente a los nuevos grupos de expropiados, de explotados y subalimentados. Sin duda que este nuevo modo de producción no permitía vencer a la rareza; en consecuencia, ni siquiera era concebible que se pudiera socializar los medios de producir. Pero esta explicación negativa no tiene más valor que la que explicaba la emigración de los antiguos griegos por su ignorancia de las ciencias de la naturaleza. Sería más razonable y más inteligible mostrar la industrialización como un proceso en curso de desarrollo sobre la base de la rareza *anterior*, que es un factor real de la Historia (en tanto que cristalizada en instituciones y en prácticas), luego sobre una base de negación de los hombres por la materia a través de los otros hombres. Es evidente, por ejemplo, que los primeros que trabajaron, en Inglaterra, en las fábricas y en las minas fueron *miserables*, es decir, campesinos que habían designado como sobrantes (a veces de padre a hijo) el complejo movimiento de la economía agrícola y la dura política de los burgueses propietarios. Además la máquina rompe un último lazo positivo: la parroquia alimentaba a

sus pobres, es una práctica ético-religiosa, último vestigio de las relaciones feudales con la iglesia (de las que ya se sabe que Marx decía que la opresión y la explotación *en ellas* no logran ocultar la relación humana no-reificada). La industria y los representantes políticos de los industriales en tanto que se ponen políticamente al servicio de esta industrialización, pronuncian su sentencia contra los pobres; se los arranca de sus pueblos, se realiza con ellos verdaderas transferencias de población, se reduce a cada individuo a la unidad intercambiable de una fuerza de trabajo abstracta (e igual en todos) que a su vez se vuelve mercancía, la masificación termina el trabajo y constituye a los trabajadores bajo ese primer aspecto: *simples cosas inertes* cuya única relación con los otros trabajadores es un antagonismo competitivo, cuya única relación *consigo* es la "libre" posibilidad de vender esta otra *cosa*, su fuerza de trabajo (es decir, *también* la posibilidad de trabajar como un hombre y no como un burro, la de *organizar su praxis* de manera que pueda servir más a la producción, la de ser un hombre en general, ya que la *praxis* es la humanidad real del hombre). En *todas estas negaciones específicas*, ya no encuentro la rareza y las estructuras sociales precapitalistas (aunque naturalmente sea sobre la base de las viejas negaciones, que se constituyen las nuevas), sino que obtienen realmente su carácter negativo del modo de producción en tanto que descansa sobre esas fabulosas riquezas. En otro punto y con otra intención, Engels señala claramente este carácter paradójico: la negación como resultado de la positividad. "La división natural en el seno de la familia agrícola permitía, al llegarse a un determinado grado de bienestar, que se introdujesen una o varias fuerzas de trabajo extrañas... La producción (en *determinados* lugares, *en determinadas condiciones*) estaba lo bastante desarrollada como para que la fuerza de trabajo del hombre pudiese producir en adelante más de lo que era necesario para su propio mantenimiento; se tenían los medios de conservar fuerzas de trabajo más numerosas y también la manera de ocuparlas; la fuerza de trabajo adquiere un valor. Pero la comunidad... sólo proveía las fuerzas de trabajo como excedente: la guerra las proveía y la guerra era tan vieja como la existencia simultánea de varios grupos sociales... Hasta entonces... se mataba a los prisioneros de

guerra... Adquirían un valor: entonces se les dejó vivir, so-
juzgando su trabajo... Así, la fuerza, en lugar de dominar al
estado económico, quedó, por el contrario, sujeta al estado
económico. Se encontró la *esclavitud*..." [1].

Considerada en relación con la evolución económica, la
esclavitud es un progreso, manifiesta en sí misma una respues-
ta positiva a las condiciones positivas que la hacen nacer: es
verdad que será la base del helenismo y del Imperio Romano.
Considerada en sí misma y en la medida en que el prisionero
de guerra adquiere valor por su posible trabajo, también se
la puede considerar como humanización de la guerra y como
elemento positivo (si admitimos —lo que es muy dudoso— que
la aparición de la esclavitud se explique de una manera tan
simplista). Pero si nos colocamos en el primer punto de vista,
también se puede declarar que según el punto de vista del
progreso técnico y hasta ético de la humanidad, el proletaria-
do industrial representa una adquisición positiva, ya que la
industrialización se lleva a cabo a través de la proletarización
y ya que el obrero así producido es el que habrá de ejecutar
la sentencia que el capitalismo lleva en sí. Y en eso el marxis-
mo no deja de estar de acuerdo; sólo que hoy, en la Historia
que *se tiene que hacer*, presenta el carácter positivo del pro-
letariado como la negación (humana = *praxis*) *de una nega-
ción*. De la misma manera, la emancipación de los pocos por
la esclavitud de los muchos se presenta como negación de la
servidumbre de todos y como servidumbre impuesta a algunos
en la perspectiva del mundo antiguo entero. La esclavitud
evita una posible servidumbre. Pero cuando Engels nos lo
muestra en sus orígenes, o en lo que cree que son sus orígenes,
la esclavitud es el resultado negativo de un desarrollo posi-
tivo de la producción: hombres libres, que trabajan para ellos
mismos o para la comunidad, están reducidos a su fuerza de
trabajo, que tienen que emplear por entero en beneficio de
un extranjero. Que esté perfectamente manifiesto este lado ne-
gativo en los grupos en que existe la esclavitud, es lo que
prueban sobradamente los repetidos juramentos (en caso de
guerra) de morir antes que ser hecho esclavo. Entonces no es
ni mucho menos verdad que la matanza de los prisioneros,

1 *Anti-Dühring*, II, pág. 65.

cuando tiene lugar, represente una indiferencia del vencedor
por los vencidos; es un determinado estatuto de violencia en
el que la muerte se vuelve lazo de reciprocidad antagónica y
la aparición de la esclavitud se vive como positiva *en tanto*
que una fuerza de trabajo positiva y suplementaria está ac-
tualmente presente en la explotación, *como negación de la
guerra y bajo amenaza de guerra* (es decir, perpetuamente)
como peligro de un nuevo estatuto impuesto a cada uno. Ade-
más, si la transformación de la suerte de los prisioneros de
guerra, con esta forma simplista y bajo la influencia del des-
arrollo económico, sigue siendo historia novelada, lo que, por
el contrario, está muy claro es que con la institucionalización
de la práctica, en correspondencia con la rareza de la esclavi-
tud, se constituye un sistema complejo que supone la multi-
plicación de las guerras o de las expediciones guerreras *para*
conseguir esclavos y la organización de la trata. No hace falta
decir que para nosotros no se trata de tomar una posición
moral —que no tendría ningún sentido— ni de condenar la
esclavitud de la antigüedad. Lo que hemos querido indicar
es que Engels escribió su párrafo sobre la esclavitud con pala-
bras y expresiones enteramente *positivas* contra Dühring, que
en la servidumbre sólo ve una violencia original, luego *una
negación* fundamental del hombre por el hombre. Pero no
llega a ocultar este conjunto de proposiciones *positivas* que la
esclavitud se anuncia ante todo como una elección de una
categoría de subhombres subalimentados por unos hombres
que están conscientes de su propia humanidad y que, en tanto
que tal —a pesar del especioso y falso argumento de la gue-
rra—, se manifiesta como negatividad. ¿Se podrá decir que
esta negatividad está causada por un desplazamiento de la
rareza? ¿La rareza del trabajo reemplazando a la rareza de la
herramientas y a la de la materia prima? Es cierto, pero preci-
samente nos lleva al meollo del problema, ya que este despla-
zamiento de la rareza, como negación que se tiene que negar,
se revela a través de un proceso positivo, y esta producción
de lo negativo no proviene directamente de la *rareza probada*
a través de la necesidad, ya que se manifiesta en los grupos
(particularmente en las familias) que gozan "de un determi-
nado bienestar". Sólo pueden aprehenderla en tanto que es
falta de ganancia, es decir, en tanto que se manifiesta en la

herramienta, en la roturación, en la organización técnica de la explotación familiar como una posibilidad positiva que crea su propia negación en su positividad. La materialidad descubierta por la acción es, en efecto, esta vez toda positividad: en el campo práctico, el suelo es un suelo que se tiene que roturar. Lo que significa que también indica los medios de roturación (es decir, que se descubre como tal a través de las herramientas y de la organización que realmente han roturado otra parte del mismo suelo). Pero este conjunto positivo se vive precisamente como una vuelta negativa y condiciona toda la negatividad (la *razzia* que captura a los hombres como si fueran animales y el estatuto que les confiere en la nueva sociedad un lugar de productor necesario y de consumidor sobrante reducido al sub-consumo y que al constituir al Otro como sub-hombre hace del propietario de esclavo un hombre *otro distinto del hombre* [1]).

Hay, pues, un movimiento dialéctico y una relación dia-

1 No se trata aquí de volver al hegelianismo y de hacer del Esclavo la *Verdad* del Amo. Además del aspecto idealista del famoso pasaje sobre "el Amo y el Esclavo", se le podría reprochar a Hegel que haya encarado *el* Amo y *el* Esclavo, es decir, a través de lo universal, las relaciones de *un* amo cualquiera con *su* esclavo, independientemente de su relación con otros esclavos y con otros amos. En realidad, la pluralidad de los amos y el carácter serial * de toda la sociedad hacen que el Amo en tanto que tal, aun si se mantienen los términos del idealismo, encuentre *otra verdad* en el conjunto de su clase. Los esclavos son la verdad de los amos, pero los amos son también la verdad de los amos, y estas dos verdades se oponen como las dos categorías de individuos. Por lo demás —salvo en la época de la gran concentración de bienes fundiarios, en Roma, y a partir de entonces—, el *Amo también trabaja.* Así el problema ya no es comparar un capricho perezoso en el trabajo con su forma servil (que de golpe se convierte en el trabajo total), sino, en un artesano griego, por ejemplo, el trabajo libre (que sigue siendo manual) y el trabajo servil que es la condición (pero que ya no es *todo* el trabajo, en el sentido de que al esclavo únicamente se le encomiendan las tareas penosas y que no necesitan destreza alguna). Si el esclavo detenta el secreto del amo, es más bien en la medida en que el destino de su trabajo es acercarse al momento en que costará más que lo que produce, suponiendo, por lo mismo, la ruina del mundo antiguo.

* El adjetivo "serial" integra la familia de términos derivados de *serie* que utiliza Sartre. Hemos traducido todos ellos, como "serialidad", "serial", "serialmente", etc., en español sin aclaraciones, porque su significación se encuentra en la texto mismo. *N. del T.*

léctica, en el interior de la *praxis*, entre la acción como negación de la materia (en su organización actual y a partir de una reorganización futura) y la materia, en tanto que soporte real *y dócil* de la reorganización en curso, como negación de la acción. Y esta negación de la acción —que no tiene nada en común con el fracaso— sólo se puede traducir a través de la acción con términos de acción, es decir, que sus resultados positivos, en tanto que se inscriben en el objeto, se vuelven contra ella a título de exigencias objetivas y negativas. Estas observaciones no pueden sorprenderle a nadie, todos comprendemos la necesidad de las transformaciones sociales a partir de los complejos materiales y técnicos. Para cada uno de nosotros hay hoy una verdadera inteligibilidad en el proceso objetivo (mucho más complejo de lo que lo ha mostrado el marxismo de Engels) que prefigura al esclavo como porvenir de sub-hombre para unos individuos aún indeterminados *a partir* de un progreso técnico y de un crecimiento de bienestar que arrancan algunos grupos (comprendidos, en muchos casos, los que quedarán reducidos a la servidumbre) a lo que llama Engels el constreñimiento de la animalidad. Cada uno comprende o puede comprender hoy que la máquina, por su estructura y sus funciones, determina como porvenir rígido y sufrido de individuos indeterminados el tipo de sus sirvientes y, de esta manera, *crea hombres.*

Verdad es que la inteligibilidad y la necesidad objetiva, contenidas en el proceso entero, sostienen e iluminan nuestro conocimiento de este proceso, pero, por el contrario, quedan escondidas para nosotros en la medida en que el contenido material las absorbe y las descubre al conocimiento *a través* de su temporalización propia como la regla particular de su desarrollo histórico. Hemos inventado un lenguaje social e histórico, del cual no sabemos dar cuenta dialécticamente. Leo en el excelente libro de Mumford: "Ya que la máquina de vapor *exige* un cuidado constante por parte del fogonero y del maquinista, las grandes unidades tienen un mejor rendimiento que las pequeñas... Así el vapor *provocó* la *tendencia* hacia las grandes fábricas...". No discuto aquí el fundamento de estas observaciones, sino que señalo, sencillamente, este raro lenguaje —que es el nuestro desde Marx y que comprendemos muy bien— en el que la misma oración une la finalidad con

la necesidad tan indisolublemente que ya no se sabe si es el hombre o la máquina el que es proyecto práctico. Cada uno *siente* que este lenguaje es el verdadero, pero al mismo tiempo se da cuenta de que no puede hacer explícita su experiencia. De la misma manera, cuando nos enteramos de que el alumbrado a gas —consecuencia de la utilización del carbón como fuente de energía— les *permite* a los patrones que hagan trabajar quince o dieciséis horas a sus obreros, no sabemos exactamente si es el conjunto industrial dominado por el carbón el que exige a través de los hombres que han producido un trabajo individual de dieciséis horas por obrero, o si es el industrial, en tanto que es hombre del carbón, el que se sirve de la iluminación con gas para aumentar la producción o aun si ambas formulaciones no indican dos aspectos de una circularidad dialéctica. Es precisamente en este nivel donde la experiencia dialéctica nos tiene que entregar su propia inteligibilidad en tanto que condición general de la relación de la *praxis* con la herramienta y, de una manera general, con la materialidad. Lo que significa que la translucidez de la *praxis* individual como libre superación reorganizadora de determinados condicionamientos, es en realidad un momento abstracto de la experiencia dialéctica, aunque en ese momento se pueda desarrollar como realidad concreta en cada empresa particular y hasta en el trabajo manual del asalariado (por ejemplo, en la medida en que el obrero calificado, aunque esté consciente de haber vendido su fuerza de trabajo, siga siendo el organizador de su *praxis* profesional). La profundización de la experiencia tiene que ser al mismo tiempo profundización de la *praxis*: es en la *praxis* misma, en tanto que se objetiva, donde vamos a encontrar este nuevo momento de inteligibilidad dialéctica que constituye el resultado como negación de la empresa. Y llamamos a esta nueva estructura de la racionalidad una inteligibilidad dialéctica porque en su pureza inmediata sólo es una nueva determinación dialéctica que se produce a partir de las estructuras aparecidas precedentemente sin que haya otro nuevo factor que el que engendra ella misma a partir de esas estructuras como la totalización de su superación y como la necesidad rigurosa de esa superación [1].

*

1 *Después* de la superación, la totalización se vuelve también

La *praxis*, cualquiera que sea, ante todo es instrumentalización de la realidad material. Envuelve a la cosa inanimada en un proyecto totalizador que le impone una unidad seudo orgánica. Quiero decir que esta unidad es la de un todo, pero que se mantiene social y humana, que no alcanza *en sí* las estructuras de exterioridad que constituyen el mundo molecular. Si por el contrario la unidad persiste, es *por la inercia* material. Pero como esta unidad sólo es el reflejo pasivo de la *praxis*, es decir, una empresa humana que se ha efectuado en unas condiciones determinadas, con herramientas muy definidas y en una sociedad histórica con un determinado grado de desarrollo, el objeto producido refleja a la colectividad entera. Sólo que la refleja en la dimensión de la pasividad. Tomemos, por ejemplo, el acto de *sellar*: se cumple a causa de determinadas ceremonias (tratados, contratos, etc.) por medio de determinada herramienta. La cera *vuelve* ese acto, su inercia refleja el *hacer* como puro *estar-ahí*. En este nivel, la práctica absorbida por su "material" se transforma en caricatura material de lo humano. El objeto manufacturado se propone y se impone a los hombres; los designa, les indica su modo de empleo. Si se quiere hacer que este complejo de indicaciones entre en una teoría general de significaciones, diremos que la herramienta es una *significación* y que el hombre es *aquí* un *significado*. De hecho, la significación le viene a la herramienta por el trabajo del hombre, y el hombre sólo puede significar lo que sabe. En un sentido, parece, pues, que la herramienta sólo refleja a los individuos su propio saber. Es lo que puede verse en la rutina artesanal en la que el trabajador capta, a través de la herramienta que él mismo ha fabricado, el eterno retorno de los mismos gestos que definen un estatuto permanente en el seno de la corporación, de la ciudad, en relación con una clientela invariable.

particular como objetivación alienada y en relación con las estructuras superadas que no han dejado de existir *también* en libertad (es decir, en el condicionamiento riguroso de sus determinaciones recíprocas y fuera de toda superación). De manera que la totalización particularizada es con las otras el objeto de una nueva superación totalizadora de la que tendremos que hablar. Para emplear un ejemplo, me permito remitir al lector a las observaciones que ya he hecho sobre los estudios de Kardiner (particularmente la investigación sobre los indígenas de las islas Marquesas).

Pero la significación entra en relación con el Universo entero precisamente por haber tomado el carácter de la materialidad. Lo que significa que, por intermedio de la práctica social, se establecen una infinidad de relaciones imprevisibles entre la materia que absorbe a la *praxis* y las otras significaciones materializadas.

La *praxis* inerte que embebe a la materia transforma las fuerzas naturales no significantes en prácticas casi humanas, es decir, en acciones pasivizadas. Los campesinos chinos, como dijo justamente Grousset, son colonos: han conquistado a lo largo de cuatro mil años el suelo arable en las fronteras del país contra la Naturaleza y los nómades. Uno de los aspectos de su actividad es el desmonte que se prosigue siglo tras siglo. Esta *praxis* es viva y real y mantiene un aspecto tradicional: ayer aún el campesino arrancaba los árboles para dejar espacio libre para el mijo. Pero al mismo tiempo se inscribe en la naturaleza positiva y negativamente. Su aspecto positivo es el aspecto del suelo y de la distribución de los cultivos. Su aspecto negativo, es una significación que no es captada por los mismos campesinos, precisamente porque es una ausencia: *la ausencia de árboles*. Este hecho llama inmediatamente la atención de todo europeo que pasa *hoy* por China en avión. Los dirigentes actuales han tomado conciencia de ello y se han dado cuenta del peligro. Pero los chinos tradicionalistas de los siglos pasados no podían notarlo, porque su fin era conquistar el suelo; veían la plenitud que representa la cosecha, no tenían ojos para *esa carencia* que para ellos no era más que una liberación, la eliminación de un obstáculo. A partir de ahí, el desmonte —como práctica pasivizada y convertida en *carácter* de las montañas (particularmente las que dominan el Sseu-t'chuan)— transforma el sector físico-químico que se podría llamar "salvaje" porque comienza donde termina la práctica humana. En un principio, ese sector salvaje es humano en la medida en que manifiesta para la sociedad su límite histórico en un momento determinado. Pero sobre todo, el desmonte como eliminación de obstáculos se vuelve negativamente ausencia de protección: como el limo de las montañas y de las pleniplanicies no está fijado por los árboles, obstaculiza los ríos, los eleva por encima del nivel de las llanuras, y, en las partes inferiores de su curso, los obtura como un tapón

y hace que se desborden. Así, el proceso entero de las terribles inundaciones chinas aparece como un mecanismo construido intencionalmente [1]. Si algún enemigo del hombre hubiese querido perseguir a los trabajadores de la Gran China, habría encargado a las tropas mercenarias que arrancasen sistemáticamente los árboles de las montañas. El sistema positivo de los cultivos se ha transformado en máquina infernal. Ahora bien, el enemigo que ha hecho que entren el limo, el río, la pesadez, toda la hidrodinámica en este aparato destructor, es el campesino mismo. Pero su acción, cometida durante el momento en que se vuelve viva, no comporta ni intencional ni realmente el problema subsiguiente: en *ese* lugar, para *ese* hombre que cultiva, sólo existe una unión orgánica entre lo negativo (eliminación del obstáculo) y lo positivo (ampliación del sector arable). Para que exista la contrafinalidad, es necesario que la pre-esboce una especie de *disposición* de la materia (aquí la estructura geológica e hidrográfica de China). Parece que no habría bastado con *no* arrancar los árboles para eliminar del todo el peligro de la inundación. Habría sido necesaria, desde la antigüedad, una *repoblación* de los montes. En segundo término, es necesario que la *praxis* humana se vuelva fatalidad, que quede absorbida por la inercia y que tome *a la vez* el rigor del encadenamiento físico y la obstinada precisión del trabajo humano. La destrucción por la Naturaleza es vaga: deja subsistir islotes, archipiélagos enteros. La destrucción humana es sistemática: este cultivador procede partiendo de una superación del límite que condiciona a su *praxis* y que es la idea; *todos* los árboles que crecen en su campo serán destruidos. Así la ausencia de árbol, que es negación inerte, luego material, tiene al mismo tiempo, en el seno de la materialidad, el carácter sistemático de una *praxis*. En fin y sobre todo, es necesario que la actividad se prosiga *en otra parte*, que los campesinos quemen o arranquen arbustos *en todas partes*. Estas acciones, que son numerosísimas, y que, en tanto que tales, son a la vez *idénticas* e *irreductibles*, se unen por la materia que unifican: a través de la homogeneidad molecular, la multiplicidad de las acciones se funde en la "comunidad" del ser. Las acciones singu-

[1] Cf. lo que hemos dicho más arriba a propósito de la contrafinalidad.

lares, impresas en ese suelo rojo, que se da como desplegamiento infinito de materialidad, pierden al mismo tiempo su individualidad y su relación de identidad (en el espacio y en el tiempo): se extienden, sin fronteras, llevadas por ese despliegue material, y se confunden con él; queda *un* solo sello impreso en una sola tierra. Pero este despliegue, su movimiento pasivo, es el resultado de una primera *praxis*; la ligazón móvil de los grupos entre sí, por los ríos, los canales y los caminos, ha creado el *acercamiento* y el *alejamiento* en el seno de una primera unidad que es la vida en común *de las* mismas condiciones geográficas por una sociedad ya estructurada por sus herramientas y por su trabajo. Así, el desmonte como unidad material de acciones humanas se inscribe como ausencia universal en una primera síntesis inerte, que es ya materialización de lo humano. Y la unidad pasiva, como apariencia sintética de la pura dispersión y como exteriorización del lazo de interioridad, es para la *praxis* su unidad *como Otro* y en el dominio del Otro [1]. A partir de aquí, el desmonte como acción de los Otros se vuelve para cada uno *en la materia* su acción en tanto que Otro; la objetivación es alienación: esta alienación primitiva, en un principio no traduce la explotación —aunque le sea inseparable—, sino la materialización de la recurrencia; no hay empresa común, pero sin embargo la fuga infinita de las empresas particulares se inscribe en el ser como resultado común. En el acto, los Otros quedan fundidos en tanto que Otros en la síntesis pasiva de una falsa unidad, y, recíprocamente, el Uno sellado en la materia se devela como Otro distinto de Uno. El trabajador se vuelve su propia fatalidad material; produce las inundaciones que lo arruinan [2].

1 El ejemplo que he elegido, evidentemente sólo puede comprenderse en el medio de la rareza y como un desplazamiento de ésta.

2 Esta extraordinaria separación en China de los trabajadores rurales, que el sistema de las cooperativas apenas si acaba de hacer que desaparezca, está evidentemente unida al carácter primitivo de las técnicas y a su estancamiento, hechos que condicionan y traducen un determinado sistema de relaciones sociales y un determinado modo de propiedad. Pero aunque la explotación como alienación se inscriba con sus propias particularidades en la materialidad y se mezcle indisolublemente, por recurrencia, con la alienación, ésta no es reducible a aquélla; la primera define la relación de las formas de producción con las fuerzas productoras en una sociedad histórica y concreta; la segunda, aunque

De tal manera, apenas "cristalizado", el trabajo humano se enriquece con significaciones nuevas, en la misma medida en que escapa al trabajador por su materialidad. En este estadio elemental, al inscribirse en el medio natural, se extiende a toda la Naturaleza y se incorpora a la Naturaleza entera: *en él* y *por él*, ésta se vuelve a la vez nueva reserva de utensilios y nuevo peligro, los fines humanos, al realizarse, definen en su derredor un campo de contra-finalidad. Y por la unidad de esta contra-finalidad, el desmonte une negativamente a la inmensa multitud que puebla las grandes llanuras; crea una solidaridad de todos ante una nueva amenaza; agrava al mismo tiempo los antagonismos, representa un *porvenir social* para los siervos y también para los propietarios. Un porvenir a la vez absurdo, ya que al hombre le llega de lo inhumano, y racional, ya que no hace más que acusar los rasgos esenciales de la sociedad; la futura inundación se *vive* como un carácter tradicional de las sociedades chinas: produce el perpetuo desplazamiento de las fortunas, la igualación por medio de la catástrofe, seguida de una nueva desigualdad; de aquí ese feudalismo sin memoria en el que la repetición reemplaza a la transformación, en el que —poniendo aparte a los grandes terratenientes—, el rico casi siempre es un nuevo rico. Más tarde, reconocido como peligro número uno, el desmonte sigue siendo unidad negativa con la forma de *amenaza que se tiene que suprimir*, de tarea común cuyo resultado será propicio para todos.

Esta primera relación del hombre con lo inhumano, en la que la Naturaleza se hace negación del hombre en la exacta medida en que el hombre se hace antifisis y en que las acciones en exterioridad de una multitud atomizada se unen por el carácter común de su resultado, esta relación no integra aún la materialidad con lo social y hace de la simple Naturaleza una unidad de los hombres a título de limitación exterior y salvaje de la sociedad. Les ha ocurrido a los hombres, por la mediación de la materia, que han realizado y concluido una empresa común a causa de su separación radical. Y la Naturaleza, como límite exterior de la sociedad, es, *por lo*

sólo aparezca en un determinado nivel técnico con el aspecto considerado, es un tipo permanente de separación *contra el cual* se unen los hombres y que les corroe hasta en su unión.

menos con esta forma, un límite de la sociedad como interioridad por la objetivación en exterioridad de esta misma sociedad. Pero este límite está reinteriorizado e institucionalizado en la misma medida en que el desmonte como resultado práctico aparece como medio elegido por el Otro para producir inundaciones y en la medida en que estas inundaciones se presentan a través de la sociedad histórica como plagas que se tienen que combatir, lo que en todo caso implica una "civilización fluvial" (condicionada necesariamente por grandes trabajos, transferencias de población, autoridad implacable de los dirigentes, etc.). Empezamos así a entrever un estado real del trabajo como relación unívoca de interioridad entre el hombre y la materia circundante en el cual hay una perpetua transformación de la exigencia del hombre en relación con la materia exigiendo materia en relación con el hombre, y en el que la exigencia del hombre, en tanto que expresa su ser, de producto material, es homogénea por su finalidad y su rigidez de exterioridad interiorizada a la exigencia de la materia en tanto que se expresa a través de ella una *praxis* humana cristalizada e invertida.

Pero estas uniones racionales aparecerán mejor en un nivel de integración más complejo. La *praxis* se sirve de herramientas que son a la vez el medio por el cual el organismo realiza su inercia para actuar sobre el medio inerte, el sostén de esta inercia exteriorizada por una inercia inorgánica y la unidad pasiva de una relación práctica de una empresa con su fin. La naturaleza, aunque superada, se encuentra así en el interior de la sociedad misma como relación totalizadora de toda la materialidad con ella misma y de los trabajadores entre ellos. En este nivel se podría estudiar la materia como *praxis invertida*. Por ejemplo, en una situación histórica dada (la hegemonía española, la decadencia del Mediterráneo, el capitalismo mercantil luchando contra las formas feudales, la explotación de las minas de oro del Perú según nuevas técnicas), vamos a considerar a los *metales preciosos* en tanto que son al mismo tiempo productos, mercancías, signos, poderes e instrumentos y en tanto que se vuelven exigencias, constreñimientos, empresas, actividades inhumanas (en el sentido en que lo inhumano es la otra especie), aun manteniéndose para cada uno, de otra manera, la indicación pasiva de un determinado poder de adquisición momentáneo. Se comprende que no se trata en absoluto de hacer un estudio económico o histórico. Pero, a causa de los trabajos hechos por historiadores y economistas sobre la circulación de los metales preciosos en el mundo mediterráneo del Renacimiento, habrá que tratar de aprehender en lo vivo la ligazón inteligible de la exterioridad y la interioridad en esta circulación, en tanto que transforma a la *praxis* humana, en el oro y la plata como materialidad, y en el hombre como producto de su producto, en *antipraxis*, es decir, en *praxis sin autor* y superando lo dado hacia unos fines rígidos cuyo sentido oculto es la contra-finalidad. Me limitaré, pues, a examinar un ejemplo tomado de la historia de España: tiene la ventaja de mostrarnos el proceso de inversión práctica con toda claridad. Desde luego que este proceso se desarrolla en sociedades divididas en clases. Pero no son las clases lo que vamos a tratar de comprender *en él*, es, lo que por lo demás es igual, la dialéctica de la *antipraxis* como relación objetiva de la materia con el hombre. A partir de este examen tal vez nos sea posible fijar las condiciones de inteligibilidad dialéctica de la constitución de las clases como desgarramiento y conflicto en un grupo dado.

En el ejemplo elegido, como en los que citábamos más arriba, una herencia social se transforma en desastre, la abundancia misma (como más tarde en la época de la civilización minera) se vuelve negatividad. El descubrimiento de las minas peruanas se da en los contemporáneos como un enriquecimiento y provoca en mitad del siglo XVI una nueva técnica de la amalgama. Ahora bien, el crecimiento continuo de la provisión de metales preciosos *en España*, tendrá como efecto el encarecimiento de la vida en todo el litoral mediterráneo, la creciente miseria de las clases explotadas, la paralización de los negocios y la ruina de muchos comerciantes e industriales; en el terror español provocado por la *fuga del oro*, tenemos que ver, para acabar, el anuncio profético, el resultado y una condición (entre otras) de la decadencia española y del Mediterráneo. ¿Cómo puede producir a la negación la afirmación de la afirmación?

Apenas acuñada la moneda española, se establece un lazo vivo a través de los aparatos y de las estructuras del capitalismo mercantil y a través de la *praxis histórica* de Carlos V

y de Felipe II, entre ellas, todas las otras monedas del país, las monedas de los demás países, y también entre todas ellas y todas las minas de donde se extrae el oro. Este lazo ante todo es humano: la extracción, el transporte, la fundición, la acuñación, son otras tantas modalidades del trabajo; estos trabajos definen técnicas y estructuras sociales. La circulación y el atesoramiento son formas de la *praxis*. Lo que ponía bajo el Antiguo Régimen a la totalidad del numerario español en permanente relación con la mina como fuente de crecimiento constante y limitado era el trabajo de las minas peruanas, el largo y difícil transporte por los senderos que atravesaban el istmo de Panamá, las idas y vueltas de la flota española. Pero son los instrumentos de extracción, los medios de transporte, las técnicas de acuñación, etc., los que, al menos parcialmente, dan cuenta del depósito monetario en tal o tal momento del reino de Felipe II.

En los principios del siglo XVI, el Mediterráneo tiene "hambre de oro": la fuente africana se ha agotado. América la releva; España importa a la vez oro y plata hasta 1550. Si en la segunda mitad del siglo predomina la plata, es que Bartolomé de Medina introduce una nueva técnica de amalgama en las minas americanas. De 1580 a 1630 se decuplican las importaciones de metales preciosos. Aquí la materia reacciona sobre la materia: el tratamiento del mineral de plata por el mercurio condiciona toda la evolución monetaria hasta mediados del siglo siguiente. Pero esta materialidad instrumental es una práctica materializada. Más adelante, cuando los precios suban, los efectos del alza serán particularmente sensibles en Florencia y en Castilla. Braudel da la razón: "Los precios continentales traducen la tensión constante de economías molestadas por las distancias hostiles que las separan del mar" [1]. Pero las *distancias hostiles* traducen a su vez la *praxis* materializada: la distancia como materialidad es función del estado de los caminos, de los medios de comunicación, de los con-

1 BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* [*El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II;* trad. esp., F.C.E.], II, pág. 413. Toda la exposición siguiente no es más que un comentario de esta admirable obra. Cf. sobre todo la segunda parte: "Destinos colectivos y movimientos de conjunto", Cap. II: "Las economías".

flictos que oponen una ciudad a otra; *hoy*, Florencia está cerca del mar. En una palabra, en este nivel la materia como límite de la significación se hace mediación de las significaciones entre sí. Es en ella y por ella donde los significados (*praxis* cristalizada) se combinan en una síntesis nueva pero siempre inerte.

En el centro de estas totalizaciones pasivas, el oro y la plata americanos toman su auténtico carácter. Las monedas se vuelven *cantidades humanas* bajo la influencia de los actos inertes que las rodean. En cierto sentido, claro está, la cantidad está ya en ellas, puesto que no se la puede separar de la materialidad, ni sobre todo del *ser en exterioridad*. Pero no es un *quantum* diferenciado; y sobre todo, no concierne a las monedas *en tanto que tales*. Y no hablo ni siquiera de su *valor*, sobre el cual volveremos más adelante; si sólo se trata de su peso, éste sólo toma su realidad concreta en relación con los galeones que lo transportan, con los acarreos que lo llevan de la costa a la capital. Y cómo determinar su cantidad si no es en relación con un continente definido donde se acumulan sin que puedan volver a salir. Ese continente existe: es España misma, "país proteccionista, atrincherado de aduanas... En principio, la enorme fortuna americana viene, pues, a terminar en un jarrón cerrado" [1]. Y es la unidad del continente, la barrera aduanera, el autoritarismo de una monarquía absoluta lo que permite almacenar, contar la cantidad de monedas o de metal precioso. En relación con esta unidad, se determinará la cantidad como abundancia o como rareza; en el fondo del crisol, la pesada carga de los lingotes y de las monedas se va a poner *a pesar*; en él y por él se van a establecer unas relaciones entre esta materia mineral y otros objetos materiales —productos manufacturados, productos alimenticios, etc.—. Ahora bien, ¿al crisol, a este continente infranqueable (por lo menos en teoría), hay que llamarle material, en el sentido en que la naturaleza misma de las fronteras españolas (el mar, los Pirineos) constituye una barrera natural, en el sentido en que las instituciones, las estructuras sociales, el régimen, son prácticas cristalizadas? ¿O

1 BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, págs. 374, 375.

hay que llamarle *praxis* en el sentido en que los gobiernos que persiguen una política precisa y sostenidos por las clases dirigentes han encargado a unos hombres muy definidos —administradores, policías, aduaneros, etc.— que vigilen las salidas del oro y de la plata? A decir verdad, es totalmente imposible separar la primera interpretación de la otra; llegamos aquí a la realidad concreta y fundamental: la materia como receptáculo de prácticas pasivizadas está indisolublemente ligada a la *praxis* vivida, que se adapta a las condiciones materiales y a la vez a las significaciones inertes, y renueva su sentido, lo *re-constituye* superándolo, aunque sea para transformarlo. En este nivel, el develamiento es constitutivo porque *realiza* una unidad que sin el hombre se desharía en el acto. España es la unidad viva de una empresa, que restituye su valor y su sentido a los signos inscritos en un sector de la materia y *al mismo tiempo es* una materia definida, un conjunto de condiciones geográficas, geológicas, climatológicas, que soporta y modifica los significados institucionales que ha suscitado, y así, condiciona a la *praxis* de los hombres que están sometidos a esta unidad de hecho hasta en el movimiento que les permite superarla. En el nivel de este doble movimiento regresivo y progresivo, descubrimos una nueva estructura de la dialéctica real: no hay *praxis* que no sea superación unificante y develante de la materia, que no cristalice en la materialidad como superación significante de las antiguas acciones ya materializadas, no hay materia que no condicione a la *praxis* humana a través de la unidad pasiva de significaciones prefabricadas; no hay objetos materiales que no se comuniquen entre ellos por la mediación de los hombres, no hay hombre que no surja en el interior de un mundo de materialidades humanizadas, de instituciones materializadas y que no se vea prescribir un porvenir general en el seno del movimiento histórico. Como consecuencia, la sociedad, en su movimiento más concreto, queda atravesada por la pasividad, no deja de totalizar sus multiplicidades inertes, ni de inscribir su totalización en la inercia, mientras que el objeto material, cuya unidad se rehace, se redescubre y se impone por eso mismo, se vuelve un ser extraño y vivo, con sus costumbres y su propio movimiento. Con este punto de vista puede escribir Braudel: "El Mediterráneo, con su vacío creador, con la sorprendente libertad de

sus caminos de agua (su automático cambio libre, como dice Ernest Labrousse), con sus ciudades, hijas y madres del movimiento". No es una metáfora. Para conservar su realidad de *permanencia*, una casa tiene que estar *habitada*, es decir, mantenida, calentada, limpiada, revocada, etc.; si no, se degrada; este objeto-vampiro absorbe sin parar la acción humana, se alimenta de una sangre sacada del hombre y finalmente vive con él formando una simbiosis. Todos sus caracteres físicos, comprendida la temperatura, provienen de la acción humana, y, para sus habitantes, no hay diferencia entre la actividad pasiva que se podría llamar la "residencia" y la pura *praxis reconstituyente*, que defiende a la casa contra el Universo, es decir, que se hace mediación entre el exterior y el interior. En este nivel, se puede hablar del "Mediterráneo" como de una simbiosis real entre el hombre y la cosa, que tiende a petrificar al hombre para *animar* a la materia. En el seno de una sociedad histórica, de una economía determinada fundada sobre ciertos tipos de intercambio, y, como último análisis, en una determinada producción, el Mediterráneo, condicionador condicionado, se revela como "vacío creador", se manifiesta *para* barcos, *por* barcos, la libertad de sus caminos de agua, etc.; el hombre, al superar su condición material, se objetiva en la materia por el trabajo: lo que quiere decir que se pierde para que *la cosa humana* exista [1], y que puede volver a encontrarse en lo objetivo como la significación para el hombre del objeto que ha producido.

Sin embargo, hay que distinguir dos tipos de mediación humana: el primero es una *praxis* común, deliberada, sintética, que une a los hombres (sean o no explotados) en una misma empresa que quiere llegar a un mismo objeto; tal es la política del gobierno de Felipe II, en particular, puesto que es el caso que nos ocupa, cuando se trata de los metales preciosos. Esta empresa concertada [2] conduce a la acumulación de los lingotes y de las monedas, en el fondo del crisol español.

[1] Es lo que da la profundidad del famoso título que puso Zola a una de sus novelas: *La bestia humana*; es la máquina humanizada y es el hombre con sus necesidades animales, es el hombre víctima de la máquina y es la máquina tomando del hombre una vida parásita.

[2] Volveremos ampliamente sobre estas *empresas* colectivas en tanto que *hacen* la historia. Pero aún no tenemos el medio de *empujarlas*.

A través de esta mediación, la materia produce directamente su propia idea. Pero no se trata de estas concepciones filosóficas o religiosas que se constituyen en el nivel de las "superestructuras" como posibilidades muertas y muy alejadas de la realidad. La idea de la cosa está en la cosa, es decir, que es la cosa misma, revelando su realidad a través de la práctica que la constituye, de los instrumentos y las instituciones que la designan. Explotar las minas coloniales, en el siglo XVI es necesariamente importar en la metrópoli los productos brutos de la colonia; es decir, acumular el metal precioso en España. Pero esta práctica devela al oro y a la plata como mercancía. Además es el develamiento que corresponde al mercantilismo de la época. Y la moneda se descubre como mercancía porque se la trata como mercancía; como las necesidades de la colonización implican la acumulación del oro en el país colonizador, es evidente que el trabajo hecho para ese transporte designa al objeto *como un bien real*. Pero es aún más evidente porque la densidad, la opacidad material del objeto, su peso y su brillo hacen de él aún más una sustancia autónoma que parece bastarse: la realidad física de la moneda testimonia de su *bonitas intrínseca* [1]. El precio se vuelve una relación intrínseca entre los valores de dos mercancías: el del objeto que se quiere comprar y el de la unidad monetaria. Esta *idea* de la materia es naturalista y materialista porque es la materia misma produciendo la idea; es materialista porque no es otra cosa que el instrumento aprehendido en su materialidad visible y tangible; es naturalista porque son los caracteres naturales del objeto físico los que se dan como fundamento de su utilidad [2]. Pero sobre todo es la reverberación por la cosa

1 Por el contrario, a nadie se le habría ocurrido en 1792 considerar el asignado como una mercancía. Como, sin embargo, la teoría metalista estaba en su esplendor, se le tenía por signos fiduciarios *respaldados por una moneda-mercancía*, que servía a su vez de mediación entre el billete y los bonos nacionales.

[*Asignado*: cada uno de los títulos sobre los bienes nacionales que sirvieron como papel moneda durante la Revolución Francesa. *N. del T.*]

2 Marx escribió en *El capital*: "Para Hegel, el proceso del pensamiento, del que, con el nombre de idea, ha hecho un sujeto autónomo, es el creador de la realidad que sólo es el fenómeno exterior. Para mí, el mundo de las ideas sólo es el mundo material transpuesto y traducido en el espíritu humano". Estamos de acuerdo. A condición de que se

de una *praxis*: cada *praxis* contiene su propia justificación ideológica, el movimiento de acumulación comporta necesariamente la idea de que la acumulación de un bien conduce al enriquecimiento; ya que se acumula oro y plata, cuantos más lingotes o monedas se tenga, más rico se será. El valor de una unidad tiene que ser, pues, invariante, ya que la riqueza consiste en la simple adición de unidades monetarias. ¿Es verdadera esta *idea* de la moneda de oro? En realidad, no es ni verdadera ni falsa: en el movimiento de importación es el oro mismo descubriéndose como *metal precioso*; pero al mismo tiempo es inerte: no es una invención del espíritu, sino una petrificación del acto. Es verdadera *sobre* y *en* la moneda, por el individuo, en el instante y como ligazón directa del hombre con su producto, pero se vuelve falsa, es decir, incompleta, a partir del momento en que el juego del retroceso falsea totalmente la empresa unitaria y concertada del grupo. Siempre es verdad *aquí* y para *tal* comerciante, cualesquiera que sean las circunstancias y el movimiento de los precios, que será *más rico esta noche* si recibe mil ducados de más; pero es falso *en el conjunto del proceso* que enriquece a una colectividad por acumulación de signos monetarios. Aquí, la materia como actividad pasiva y contrafinalidad contradice a su idea por su movimiento.

Estas observaciones nos llevan al segundo tipo de mediación humana, que se da en serie. En este segundo caso, al margen de la empresa, los mismos hombres (u otros) se constituyen en relación con la *praxis* común *como Otros*, es decir, que la interioridad sintética del grupo de trabajo queda atravesada por la exterioridad recíproca de los individuos en tanto que ésta constituye su separación material. A pesar de las barreras aduaneras, de las prohibiciones, de las investigaciones policíacas, los metales preciosos sólo entran en España para volver a salir de ella: el oro se fuga por todas las fronteras. En primer lugar están los fraudes: en la misma época el mundo mediterráneo necesita oro, el comercio es activo y la fuente sudanesa se ha secado; los comerciantes extranjeros, estableci-

añada: y este mundo material ha traducido y transformado ya a la *praxis* humana a su propio lenguaje, es decir, a términos de inercia. La moneda-mercancía es una materia opaca en la cabeza de un ministro español en la exacta medida en que, *en la pieza de oro*, es una idea.

dos en España, repatrian especies acuñadas. Y además contemos con las salidas lícitas: las importaciones de cereales y de algunos productos manufacturados necesitan pagos en especies. En fin, la política imperialista de España le sale cara: los Países Bajos se tragan una parte considerable del oro peruano. Braudel puede concluir que "la Península ha desempeñado... un papel de depósito de agua para los metales preciosos". En efecto, en la medida en que son *Otros* los que cometen los fraudes (por los extranjeros para los extranjeros), en la medida en que el imperialismo español se constituye como política del Otro en relación con la política monetaria, dicho de otra manera, en la medida en que el rey es otro distinto de sí mismo cuando contradice sus propias decisiones, ya no es revelable ninguna acción *común*, se trata realmente de innumerables acciones, separadas, sin unión concertada; los defraudadores cometen fraudes individualmente o formando pequeños grupos organizados, pero en su mayor parte se ignoran, porque tienen que hacerlos en la clandestinidad; el rey *no conoce* su propia contradicción, la compra de trigo, de los productos de primera necesidad está inmediatamente considerada *según otro* punto de vista, en unión con las necesidades vitales de España. Pero estas acciones aisladas encuentran un lazo exterior en la inerte unidad del depósito de oro y en la idea inerte que se ha inscrito en cada lingote; el metal precioso se da como la riqueza de España, es decir, que aparece, a través de las empresas lícitas de los comerciantes y del gobierno como un poder material y sintético capaz de crecer y de decrecer. Las fugas de oro eran así consideradas por las Cortes *como un empobrecimiento sistemático* del país. La unidad del proceso concertado de acumulación da a la materia su unidad pasiva de riqueza y esta unidad material a su vez unifica el indistinto pulular de los fraudes y de las importaciones. Pero de pronto es la materia la que se vuelve esencial; y los individuos, ignorados, intercambiables, se borran en la inesencialidad. Lo que hay que detener es la *fuga del oro*. Y esta fuga *por el Otro* se vuelve movimiento espontáneo de la materia *en tanto que Otra*. Es decir, en tanto que en su humanización misma es *Otra distinta del hombre*. Pero puesto que es Otra por su inercia, por su estructura molecular, por la exterioridad recíproca de sus partes, es decir, *en tanto que materia*,

absorbe la recurrencia para hacer de él una especie de resistencia espontánea de la materia a los deseos y a las prácticas de los hombres. Esta vez es la inercia misma la que, *confundida con la alteridad*, se vuelve principio sintético y produce nuevas fuerzas. Pero estas fuerzas son negativas: el oro adquiere una "vida propia" intermedia entre la *praxis* real (de la que absorbe el poder unificador y la negatividad) y la simple sucesión de los fenómenos físicos (de los que afirma la dispersión en exterioridad). Los caracteres de esta *vida* mágica que vuelve en ella la *praxis* y transforma los fines en contrafines no pueden ser analizados aquí. Sin embargo, querría mostrar lo que llamaré la *cantidad encantada*.

Así es que *el gobierno español* acumula el oro, *pero* el oro se fuga. En este plano, tenemos en primer lugar una acción positiva y lógica de la cantidad: parece, en resumidas cuentas, que desaparece más rápido y de manera más fuerte cuanto más elevado es el potencial monetario del país; lo que a Braudel le permite añadir la metáfora: "España es un depósito de agua". En la medida en que esta acción es negativa, sólo lo es en relación con la empresa humana, pero esto sólo significa que hay que considerar en la acción las posibilidades destructoras de la acumulación *de la misma manera* que, por ejemplo, se limita el cargamento de un galeón. Si se va a pique, el naufragio lo ha producido la acción positiva del amontonamiento: pesa *más* cuanto *más* lingotes hay. En verdad, esto no está tan claro, y encontramos lo negativo en cada corriente particular. Pero en fin, un símbolo físico puede ser utilizado por el historiador o por el economista para describir el fenómeno de conjunto. Lo que por el contrario llamaremos el encantamiento de la cantidad es otro aspecto del hecho complejo "acumulación-fuga". La fortuna americana, tras una estada más o menos larga en España, va a parar a los países mediterráneos; durante cerca de un siglo, las existencias españolas se reconstituyen y aumentan con nuevas importaciones. Aquí estalla la contradicción que hay entre la moneda-mercancía y la realidad económica: en *la idea* entra la noción cuantitativa; ya que el valor de la unidad monetaria es fijo, *mayor* será la suma y *mayor* su valor. Y como ya he dicho, eso es verdad en todo momento *para el individuo*; pero al mismo tiempo que, *para él*, toda nueva cantidad aumenta su riqueza, en la comu-

nidad nacional *disminuye el valor* de la unidad; y como consecuencia la fortuna individual sufre entre las manos del comerciante o del industrial una degradación continua cuya causa es parcialmente su propio enriquecimiento. Y sin duda alguna, muchas leyes físicas establecen relaciones funcionales entre *dos* cantidades, una de las cuales crece en la medida en que la otra disminuye; eso es lo que permitirá que los metalistas de la época liberal presenten el fenómeno de la desvalorización con la forma de una relación entre dos variables: la mercancía y la mercancía no monetaria; cuando crece la cantidad de especies acuñadas en circulación, los precios suben. Pero cuando el valor de uso de la mercancía —y su valor-trabajo— se mantiene fijo, por hipótesis, el precio también se eleva sólo porque se hunde el valor de la unidad monetaria. Volvemos así a este hecho primario: el *valor* de las monedas disminuye cuando aumenta su cantidad. Ayer tenía 5.000 ducados, hoy tengo 10.000; en consecuencia, *este* ducado particular que no ha abandonado mi bolsillo, sin cambiar de naturaleza ha sufrido una especie de degradación, de pérdida de energía (admitiendo, claro está, que el enriquecimiento esté en relación con el aumento de las existencias).

Es sabido que el aumento de los precios "pareció loco a los contemporáneos". Un navío de 500 toneladas vale 4.000 ducados en tiempos de Carlos V y 15.000 en 1612. Earl Hamilton lo ha demostrado, "entre la carrera de la llegada de metales preciosos de América y la de los precios, tan evidente es la coincidencia que parece que les une un lazo físico, mecánico. Todo ha sido dirigido por el aumento de los fondos de metales preciosos". Éstos se triplicaron a lo largo del siglo XVI, y la unidad monetaria perdió los dos tercios de su valor. Es decir, que por una parte se trata de una acción mecánica. Pero por la otra, hay una acción dialéctica del todo sobre las partes. Porque en el sentido estricto del término, el lazo mecánico es el lazo de exterioridad: las fuerzas que se ejercen sobre un móvil se mantienen independientes, los elementos de un sistema se mantienen invariables. Precisamente por eso se les puede tratar como cantidades: el todo no actúa sobre las partes por la sencilla razón de que no hay todo; hay conjuntos, sumas: las relaciones cambian, pero los términos que unen no son modificados por esos cambios. Por el contrario, en el caso del

alza de los precios encontramos lo que podría llamarse una totalidad-fantasma, o, si se prefiere, la suma actúa negativamente sobre las partes *de la misma manera que un todo*. Porque, como hemos visto, lo que ordena la degradación de cada unidad es el aumento de las existencias. Luego los elementos están condicionados por su relación en todo instante. Sin embargo, esta relación se mantiene cuantitativa en apariencia; se trata, en efecto, de una relación de cantidad a cantidad. Pero esta relación de exterioridad está corroída por una relación de interioridad. Esto lo veremos aún más claramente si colocamos el fenómeno en la temporalidad de la *praxis* en lugar de acantonarlo en el perpetuo presente del mecanismo. Entonces aparece un porvenir: en el seno de la acción concertada que se define, como hemos visto, a partir de su totalidad futura y que se manifiesta, por consiguiente, como una totalización, el proceso de la desvalorización se vuelve un movimiento cuyo porvenir (la perspectiva de un aumento siempre más considerable de las existencias) determina al presente y a la *praxis* de los grupos o de los individuos (así se podrá "jugar a la baja" más adelante). Finalmente, la desvalorización les llega a los españoles del futuro; la pueden prever. Claro que en el siglo XVI la teoría metalista oscurece las ideas y el comerciante no comprende que el crecimiento de las existencias ordene a toda la economía. Lo que por el contrario comprende muy bien es que va a seguir el alza de los precios. Lo comprende porque es esta alza la que va a producir en él la extrapolación: *como proceso en curso* proyecta a través de él su propio porvenir. Habrá como resultado actos y decisiones: se protegerán contra el peligro presente, pero con la perspectiva de una continua agravación de la situación; en particular, el industrial tratará de bloquear los salarios. En España (tomando la base 1571-1580 = 100), tienen éstos el índice 127,84 en 1510 y, subiendo y bajando, llegan en 1600 a 91,31. El aumento de los precios, por el intermedio de la *praxis en alteridad* (porque el bloqueo no es el hecho del gobierno, sino el resultado de una infinidad de iniciativas privadas [1]) determina unos cambios profundos en otros sectores de la sociedad. Una *praxis*

1 Y como se comprende, expresa la actitud de una clase pero aún no tenemos los instrumentos para pensar la acción y los intereses de una clase. Cf. más lejos.

concertada no se puede oponer a estos cambios: los trabajadores, sin órganos defensivos, quedan sometidos a esta dura ley, que nos descubre *a su vez* la acción de la cantidad *como totalización*. Si los salarios vuelven a subir rápidamente en 1611 (130,56), es que la miseria y las epidemias "reducen considerablemente la población de la Península". Descubrimos a la vez: 1º) Que la acción de los patrones —como la de los campesinos chinos— produce el resultado contrario del esperado. Al bajar el nivel de vida de la población, la dejan a merced del hambre y de las epidemias. Provocan una crisis de mano de obra. 2º) Que la masa "atomizada" por la falta de lazos políticos, está "materializada" por las fuerzas de masificación. Las aprehendemos aquí en su realidad mecánica en el sentido de que el aspecto orgánico y humano de cada individuo no impide que su relación con el otro sea puramente molecular *según el punto de vista de la defensa de los salarios*; el aislamiento de cada persona acaba por constituir el conjunto de los asalariados en un vasto sistema inerte y condicionado desde el exterior. En este nivel descubrimos que la materia inanimada no está definida por la sustancia propia de las partículas que la componen (pudiendo ser éstas inertes o vivas, inanimadas, vivas o humanas), sino en las relaciones que las unen entre ellas y con el universo. También podemos señalar bajo esta forma elemental a la Naturaleza de la reificación: no es una metamorfosis del individuo en cosa, como muchas veces se podría creer, es la necesidad que se impone a los miembros de un grupo social a través de las estructuras de la sociedad de vivir su pertenencia al grupo, y a través de él, a la sociedad entera como un estatuto molecular. Lo que vive y hace *en tanto que individuo* se mantiene, en lo inmediato, como *praxis* real o trabajo humano; pero a través de esta empresa concreta de vivir, le frecuenta una especie de rigidez mecánica que somete los resultados de su acto a las extrañas leyes de la adición-totalización. Su objetivación está modificada desde fuera por el poder inerte de la objetivación de los otros. 3º) Que es la materialidad la que se opone a la materialidad: la despoblación aumenta el valor del individuo. Tenemos la relación inversa de la que descubrimos por la moneda; esta vez es el *menos* el que engendra el *más*. Y también aquí se trataría en vano de establecer una relación funcional entre la

cantidad de los hombres-mercancía y su salario. Porque, según este punto de vista, la relación del hombre-cosa, es decir, su utensiliaridad, es ya su trabajo descompuesto, destotalizado, dividido en estos átomos *exteriores* que son las horas de trabajo; y la única realidad de la hora de trabajo es social: es el precio a que se paga [1]. La abundancia produce, pues, la desvalorización y la consecuencia es que el material humano se enrarece: como consecuencia, la rareza revaloriza las moléculas sociales. La rarefacción desempeña aquí el papel de crecimiento de las existencias monetarias: es una disminución numérica que —por intermedio de la oferta y la demanda— actúa como una totalización sobre sus unidades acrecentando la cantidad de cada una de ellas. Poder estar sumados como cupos adicionales discretos, es decir, en suma, *no estar juntos*, se vuelve para los trabajadores *una especie de lazo de interioridad*. Se ha operado una doble transformación: el grupo atomizado se vuelve sistema mecánico, pero la pura exterioridad de la suma se vuelve totalidad humana o seudo humana, actúa contra los patrones *de la misma manera* que una huelga general [2].

1 Uno de los engaños de la plusvalía es que se sustituye el tiempo concreto y humano del trabajo real, es decir, de una empresa humana y totalizadora, por el tiempo muerto de las horas-trabajo. Marx lo dice sin insistir. Volveremos sobre ello.

2 Volveremos a encontrar esta transformación de la materia y esta materialización de lo humano en el individuo mismo con el marginalismo. Con esta perspectiva, los deseos y las necesidades de la persona se objetivan y se alienan en los valores de uso de la cosa donde se hacen cantidad. Pero al mismo tiempo, las "dosis" ya no se limitan a coexistir como monedas en un calcetín de lana: o más bien, la coexistencia se vuelve relación interna; la "dosis marginal" —la que posee el valor de uso más bajo— determina el valor de todas las demás. Al mismo tiempo, no estamos considerando una síntesis real, sino una interiorización fantasma: en una síntesis real, la relación se establecería entre partes reales, concretas e individualizadas. En el marginalismo, la *última dosis* es *cualquiera*: de las diez monedas de oro que poseo, cada una puede ser considerada como *la última* que gastaría; de los diez obreros que emplea un patrón cada uno puede ser considerado como *el último* y su trabajo siempre puede ser considerado según su *productividad marginal*. De hecho, lo que forma este lazo de interioridad conmutativo es la materialización de la necesidad: es él el que a través de la descomposición que lleva a cabo la ley de Gossen impregna con su proyecto unitario a la suma de las *dosis* materiales. La verdad del marginalismo no está ni *fuera*, en la cantidad pura, ni *dentro*, en el seno de lo "psicológico": está en el descubrimiento dialéctico de un perpetuo intercambio entre la in-

Pero el conjunto del proceso mantiene en España un sentido humano, ya que, en cierta forma, desde la fuga del oro hasta las epidemias, pasando por el alza de los precios, todo puede ser considerado con el resultado de esta práctica deliberada y obstinada de acumulación monetaria. Pero en los otros países mediterráneos aparece el metal precioso —a través de los diferentes fraudes individuales— *en forma de invasión*; los gobiernos no tienen ningún medio legal de favorecer el aflujo de moneda; lo más que pueden hacer es cerrar los ojos ante esta acumulación automática. Esta vez, la moneda aparece en su dispersión material, por pequeñas sumas separadas [1], o a causa de tratos lícitos, aunque sin otra relación fuera de la coexistencia temporal. La unidad es humana aquí también: es "hambre del oro". Pero con esto hay que entender una necesidad difusa de la industria y del comercio mediterráneo, sentido *a través* de individuos que se ignoran. La unidad no es una *realidad vivida* por alguien; es una realidad material que se manifiesta a través de una nube de pedidos particulares. En un sentido, cada comerciante que reclama especies acuñadas realiza fuera de sí, en las instituciones, en las estructuras sociales, la totalización de la economía. De esta manera, se *llama* y se *sufre* el aflujo monetario: hay una atracción sufrida como invasión. La atracción es concreta y activa cuando se trata de individuos o de compañías particulares; en el conjunto de la ciudad o del Estado, es pasiva y sufrida. Así, si

terioridad y la exterioridad que funda una seudo-matemática * sobre una seudo-psicología y que cristaliza el tiempo vivido de la necesidad saciada en un ordenalismo secreto del cardinal.

1 "En 1559..., D. Juan de Mendoza hizo registrar a los pasajeros que transportaban sus galeras de Cataluña a Italia. Resultado: fueron recogidos 70.000 ducados que pertenecían en su mayor parte a comerciantes genoveses." (Braudel, *op. cit.*, pág. 376.)

* Más bien se trataría de una logística. En efecto, nada impide que se constituya un simbolismo en cuanto se han definido relaciones universales de seudo-interioridad. Basta con que la exterioridad se vuelva presente por alguna parte. Es la verdadera interioridad de las relaciones, es decir, la pertenencia concreta de la parte individualizada al todo, la que se mantiene absolutamente refractaria a ser simbolizada. Dicho de otra manera, algunos momentos de la dialéctica son susceptibles de ser expresados por un álgebra; pero la dialéctica está en su movimiento real más allá de toda matemática.

es verdad que el Estado puede ser considerado como el destino de cada ciudadano, inversamente, en el medio de recurrencia y de la alteridad, el conjunto atomizado de los ciudadanos (por lo menos los que pertenecen a la burguesía mercantil) aparece como el destino del Estado: en los mercados mediterráneos el ducado español y los reales de plata son más apreciados; se les da más valor que a la moneda acuñada en el país mismo; se imponen a través de ellos y a través del alza de precios que provocan una especie de presencia y de hegemonía española. Resulta inútil continuar, pero vale la pena señalar cómo, a través de ellos, la realidad social de la clase burguesa se impone como un constreñimiento intolerable en el mundo de los trabajadores. Pero la burguesía es su propia víctima: sufre en tanto que clase por la actuación de sus miembros; los banqueros y los fabricantes quedan rudamente resentidos por la inflación. No hay duda de que a través de esta revolución monetaria, el mundo mediterráneo, bruscamente *detenido* en su desarrollo económico se enteró de la fatalidad de su decadencia.

¿Qué nos ha enseñado este rápido examen? *Ante todo*, que sólo la materia *compone* significaciones. Las retiene en ella, como inscripciones, y les da su verdadera eficacia: al perder sus propiedades humanas, los proyectos de los hombres se graban en el Ser, su traslucidez se cambia en opacidad, su tenuidad en espesor, su volátil ligereza en permanencia; *se vuelven Ser* perdiendo su carácter de suceso vivido; en tanto que son Ser, se niegan a disolverse en el conocimiento, aunque sean descifrados y conocidos. Sólo podrá desagregarlos la materia pegando contra la materia misma. El sentido del trabajo humano consiste en que el hombre se reduce a la materialidad inorgánica para actuar materialmente sobre la materia y cambiar su vida material. El proyecto inscrito en la cosa por nuestro cuerpo toma por transustanciación los caracteres sustanciales de esta cosa sin perder del todo sus caracteres originales. Posee así un porvenir inerte en el seno del cual tendremos que determinar nuestro propio porvenir. El porvenir le llega al hombre por las cosas en la medida en que les ha llegado a las cosas por el hombre. Las significaciones como impenetrabilidad pasiva se vuelven los reemplazantes del hombre en el universo humano: el hombre les delega sus poderes. Modi-

fican todo el universo material por contacto y por acción pasiva *a distancia*; lo que significa a la vez que se les ha grabado en el Ser y que se ha deslizado el Ser al mundo de las significaciones. Pero esto significa además que esos objetos con peso e inertes están situados en el fondo de una comunidad cuyos lazos *por una parte* son lazos de interioridad. Un elemento material puede modificar a distancia por esa interioridad a otro elemento material (por ejemplo, el descenso en el rendimiento de las minas americanas detiene la inflación en el Mediterráneo a mediados del siglo XVII). Pero con esta modificación contribuye a romper el lazo de interioridad que une a los hombres entre sí. Según este punto de vista, se puede aceptar a la vez la prescripción de Durkheim: "Tratar como cosas a los hechos sociales", y la respuesta de Weber y de los contemporáneos: "Los hechos sociales no son cosas". O si se prefiere, los hechos sociales son cosas en la medida en que *todas las cosas*, directa o indirectamente, son hechos sociales. No hay que buscar, como Kant, el fundamento del enriquecimiento sintético en un juicio sintético *a priori*, sino en una reunión inerte de significaciones *en tanto que son fuerzas*. Pero en la medida en que estas fuerzas son fuerzas de inercia, es decir, que se comunican *desde fuera* por la materia a la materia, introducen a la exterioridad con forma de unidad pasiva como *lazo material de interioridad*. De tal manera, la *praxis* materializada (la moneda acuñada, etc.) tiene como efecto unir a los hombres en la misma medida en que los separa imponiendo a cada uno y a todos una realidad significante infinitamente más rica y más contradictoria que el resultado que descontaban individualmente. Las prácticas materializadas, deslizadas en la exterioridad de las cosas, imponen un destino común a hombres que se ignoran, y, al mismo tiempo, reflejan y refuerzan con su ser la separación de los individuos. En una palabra, la alteridad les llega a las cosas por los hombres y vuelve a las cosas hacia el hombre en forma de atomización: el que produce las fugas del oro es el Otro. Pero el oro, como dispersión inerte de las unidades monetarias, se empapa con esta alteridad y se vuelve el Otro distinto del hombre; para él, la alteridad se refuerza en cada uno. Sólo que como esta alteridad se vuelve la unidad de un objeto o de un proceso —el Oro, la fuga del Oro— y esta unidad

se manifiesta en medio de una dispersión humana como una comunidad de destino *y* como un conflicto de intereses, se vuelve en cada uno, como proyecto de unión y separación vivida, determinación sintética de cada uno en relación con todos y, *en consecuencia*, una unión más o menos antagónica de los hombres entre sí. De esta manera, la materia trabajada nos refleja nuestra actividad como inercia y nuestra inercia como actividad, nuestra interioridad en el grupo como exterioridad, nuestra exterioridad como determinación de interioridad; en ella lo vivo se transforma en mecánico, y lo mecánico se eleva hasta una especie de vida parásita; es nuestro reflejo invertido, en ella "la Naturaleza se muestra como la Idea con la forma del Ser otro", para tomar de nuevo una fórmula célebre de Hegel. Sencillamente, no hay aquí Idea, sino acciones materiales, ejecutadas por individuos; y la materia es ese reflejo cambiante de exterioridad y de interioridad sólo en el interior de un mundo social que rodea y que al mismo tiempo penetra, es decir, en tanto que está *trabajada*.

Si la materialidad se vuelve a encontrar en todas partes y si está indisolublemente unida a las significaciones que graba la *praxis*, si tal grupo de hombres puede actuar en sistema casi mecánico y si la cosa puede producir su propia idea, ¿dónde se encuentra la *materia*, es decir, el Ser totalmente puro de significación? La respuesta es simple: no se presenta *en ninguna parte* en la experiencia humana. En cualquier momento de la Historia que nos coloquemos, las cosas son humanas en la exacta medida en que los hombres son cosas; una erupción volcánica puede destruir a Herculanum; en cierta forma, el hombre se hace destruir por el volcán; es la unidad social y material de la ciudad y de sus habitantes la que da en el mundo humano la unidad de un acontecimiento a aquello que sin los hombres, se disolvería tal vez en un proceso sin límites precisos y sin significaciones. La materia sólo podría ser materia para Dios o para la pura materia, lo que sería absurdo. ¿Entonces volvemos al dualismo? De ninguna manera: situamos al hombre en el mundo y verificamos, sencillamente, que este mundo por y para el hombre sólo puede ser humano. Pero la dialéctica es precisamente un monismo en la medida en que las oposiciones se le presentan como momentos que se ponen un instante para sí, antes de estallar. Si no fuéramos

totalmente materia, ¿cómo podríamos actuar sobre la materia, cómo podría actuar ella sobre nosotros? Si el hombre no fuese un existente específico que vive su condición en la superación totalizadora, ¿cómo podría *haber en él* un mundo material? ¿Cómo concebir que una actividad cualquiera en general sea posible? Sentimos en todo instante la realidad material como amenaza contra nuestra vida, como resistencia a nuestro trabajo, como límite de nuestro conocimiento, y también como utensiliaridad ya develada o posible. Pero la sentimos tanto *en la sociedad*, donde la inercia, los automatismos y la impenetrabilidad frenan a nuestra acción, como en el objeto inerte que resiste al esfuerzo. Y en ambos casos sentimos esta fuerza pasiva en el interior de un proceso de unificación significante. La materia se nos escapa en la medida en que se da a *nosotros* y *en nosotros*. El universo de la ciencia es un encadenamiento riguroso de *significaciones*. Estas significaciones nacidas de la práctica se vuelven sobre ella para aclararla, pero cada una de ellas se da como *provisional*; incluso si se tiene que mantener en el sistema de mañana, el trastorno siempre posible del conjunto le conferirá otro alcance. El solo monismo que *parte del mundo humano* y que *sitúa* a los hombres en la Naturaleza es el monismo de la materialidad. Es el único que es un realismo, el único que aparta a la tentación *puramente teológica* de contemplar a la Naturaleza "sin extraña adición"; es el único que no hace del hombre ni una dispersión molecular ni un ser aparte, el único que *ante todo* lo define por su *praxis* en el medio general de la vida animal, el único que puede superar estas dos afirmaciones igualmente verdaderas y contradictorias: en el universo toda existencia es material, en el mundo del hombre todo es humano.

En efecto, ¿cómo fundamentar la *praxis* si no se debe ver en ella más que el momento inesencial de un proceso radicalmente inhumano? ¿Cómo presentarla como totalización real y material si, a través de ella, es el Ser entero el que se totaliza? El hombre se volvería entonces lo que llama Walter Biemel, comentando los libros de Heidegger, "el portador de la Apertura del Ser" [1]. Este acercamiento no es incongruente: si

1 WALTER BIEMEL, *Le concept du monde chez Heidegger (El concepto del mundo en Heidegger)*, págs. 85-86. Biemel añade que en los escritos posteriores a *Sein und Zeit*, "Heidegger parte del Ser para llegar a una interpretación del hombre" (*Ibid.*). Este método le aproxima a lo que hemos llamado dialéctica materialista del exterior; también ella parte del Ser (la Naturaleza sin extraña adición) para llegar al hombre; también ella considera al conocimiento-reflejo como "una apertura al Siendo [*l'Étant*], mantenida en el hombre por el Sido [*l'Été*]".

Heidegger hizo el elogio del marxismo, es que en esta filosofía ve una manera de manifestar, como dice Waelhens (al hablar del existencialismo heideggeriano): "Que el Ser es Otro en mí... [y que] el hombre... sólo es él mismo por el Ser, que no es él" [2]. Pero toda filosofía que subordina lo humano al Otro distinto del hombre, ya sea un idealismo existencialista o marxista, tiene por fundamento y como consecuencia el odio del hombre: la Historia lo ha probado en ambos casos. Hay que elegir: el hombre es primero él mismo o es Otro distinto que él mismo. Y si se elige la segunda doctrina, se es simplemente víctima y cómplice de la alienación real. Pero la alienación sólo existe *si* el hombre *primero es acción*; es la libertad la que funda la servidumbre, es el lazo directo de interioridad como tipo original de las relaciones humanas el que funda la relación humana de exterioridad. El hombre vive en un universo en el que el porvenir es una cosa, en el que la idea es un objeto, en el que las violencias de la materia se vuelven "comadronas de la Historia". Pero es él el que ha puesto en la cosa su propia *praxis*, su propio porvenir, sus propios conocimientos; si pudiese encontrar la materia salvaje en la experiencia, sería un dios o una piedra. Y en los dos casos se mantendría *sin acción sobre él*; o la produciría en la incomprensible fulguración de sus intuiciones, o *la acción* se desvanecería en beneficio de simples equivalencias energéticas; el único movimiento temporal sería el de la degradación, es decir, una dialéctica al revés que pasaría de lo complejo a lo simple, de las riquezas concretas de la tierra a la indiferenciación de un equilibrio perfecto, es decir, la involución y la disolución reemplazarían a la evolución.

Hemos visto en el ejemplo precitado que la cosa absorbe a toda actividad humana y la restituye materializándola: no puede ser de otro modo. Nada les ocurre a los hombres y a los objetos fuera de su ser material y de la materialidad del Ser.

2 WAELHENS, *Phénoménologie et vérité (Fenomenología y verdad)*, Colección Épithémée, pág. 16.

Pero el hombre es precisamente esa realidad material por la que la materia recibe sus funciones humanas. Todos los avatares de la moneda española son transformaciones y vueltas de la actividad humana; en todas partes donde encontramos *una acción del oro* que trastorna las relaciones humanas y que no fue deseada por ningún hombre, descubrimos, por debajo, un pulular de empresas humanas que pretendían alcanzar fines individuales o colectivos y que se metamorfosearon por la mediación de la cosa. En la pareja indisoluble "materia-empresa humana", cada término actúa como transformador del otro: la unidad pasiva del objeto determina circunstancias materiales que el individuo o el grupo superan con el *proyecto*, es decir, *con una totalización real y activa* que pretende cambiar el mundo; pero esta totalización sería pura negación si no se inscribiese en el Ser, si el Ser no la captase en el instante mismo en que se esboza para metamorfosearla de nuevo en la seudo totalidad de la herramienta y para ponerla, como determinación terminada, en relación con todo el universo. El arrancamiento totalizador con significados inertes implica un desciframiento y una comprensión más o menos profunda y más o menos explícita del conjunto significante; el proyecto *despierta* significaciones, les confiere por un instante su vigor y su verdadera unidad en la superación que acaba por grabar esa totalidad en un material ya significante y perfectamente inerte —ya sea hierro, mármol o lenguaje—, pero que otros, por debajo, animan con su movimiento, como esos figurantes que hacen las olas arrastrándose debajo de unas telas. Todo se altera, se revuelve, los diversos sentidos se añaden y se confunden en una recomposición pasiva que, al substituir al progreso indefinido de la totalización en acto por la fijeza del Ser, encierra a la totalidad-objeto en sus límites y produce el conjunto de las contradicciones que le opondrán al Universo. Porque no es el entendimiento el que fija las significaciones, sino el Ser; en este sentido, la materialidad de la cosa o de la institución es la negación radical de la invención o de la creación, pero esta negación le viene al Ser por el proyecto que niega las negaciones anteriores; en la pareja "materia-empresa", es el hombre el que se hace negar por la materia: al poner en ella sus significaciones (es decir, la pura superación totalizadora del Ser anterior), se deja tomar su potencia negativa,

que, al impregnar a la materialidad, se transforma en potencia destructiva [1]. Así la negación como puro arrancamiento del Ser y descubrimiento de lo real con la perspectiva de un arreglo de datos anteriores, se cambia en poder inerte de aplastar, de demoler, de degradar; en la herramienta más adecuada, en la más cómoda, hay una violencia oculta que es lo inverso de su docilidad: su inercia siempre le permite "servir para otra cosa"; o mejor aún: *ya* sirve para otra cosa; y es así como instaura un nuevo régimen. Los que a su vez superen este régimen, deberán tener un proyecto que se proponga una doble finalidad: resolver las contradicciones con una totalización más amplia y disminuir el imperio de la materialidad sustituyendo ya la opacidad con la tenuidad, la pesadez con la ligereza, es decir, creando una materia inmaterial.

De esta manera, la materia trabajada, a causa de las contradicciones que lleva en sí, se vuelve *por* y *para* los hombres el motor fundamental de la Historia. Se unen en ella las acciones de todos y toman un sentido, es decir, constituyen para todos la unidad de un porvenir común; pero *al mismo tiempo* se escapa a todos y rompe el ciclo de la repetición porque este porvenir —siempre proyectado en el marco de la rareza— es inhumano; en el inerte medio de la dispersión, su finalidad se cambia en contra-finalidad o produce, aun siendo ella misma, una contra-finalidad para todos o para algunos. Crea, pues, *para ella misma* y como resumen sintético de todas las acciones (es decir, de todos los inventos, de todas las creaciones, etc.) la necesidad del cambio. Es a la vez la memoria social de una colectividad, su unidad trascendente y sin em-

1 Es lo que aprehende inmediatamente el primitivo cuando teme o venera en la flecha o el hacha su propio poder, vuelto maléfico y contra él. En este sentido, no podemos extrañarnos de las ceremonias religiosas en que se confiere un poder sobrenatural a las armas cuya eficacia muestran todos los días la técnica y la experiencia. Porque esta eficacia es *a la vez* la cristalización de un trabajo humano (del trabajo *de otro*) y la indicación fija de una conducta futura. En esta fusión del Otro y de sí mismo en una especie de eternidad, en esta posesión del cazador por las capacidades técnicas del herrero, y finalmente en esta petrificación del uno en el otro, el primitivo ve al mismo tiempo un poder benéfico y una amenaza; adivina su secreta hostilidad bajo la *utensiliaridad* de la materia labrada. Como sabemos desde hace tiempo, esta contradicción caracteriza a la relación con lo sagrado.

bargo interior, la totalidad hecha con todas las actividades dispersas, la fija amenaza del futuro, la sintética relación de alteridad que se une con los hombres. Es su propia Idea y la negación de la Idea, es en todo caso el perpetuo enriquecimiento de todos: sin ella se desvanecerían los pensamientos y los actos; en ella se inscriben como fuerza enemiga, por ella actúan materialmente en los hombres y en las cosas —es decir, mecánicamente—; en ella sufren la acción mecánica de las cosas y de las ideas reificadas. Una moneda como objeto humano circulante sufre las leyes de la naturaleza a través de otros objetos humanos (carabelas, carros, etc.); *une en ella* a esas leyes de la Naturaleza en tanto que su circulación es una inercia parásita que vampiriza las acciones humanas; tanto a través de esta unidad en movimiento de las leyes naturales como a través de las leyes humanas que resultan de la circulación, une a los hombres *al revés*. Podemos resumir todo con una palabra: la *praxis* como unificación de la pluralidad inorgánica se vuelve unidad *práctica* de la materia. Las fuerzas materiales reunidas en la síntesis pasiva de la herramienta o de la máquina *hacen actos*: *unifican* otras dispersiones inorgánicas y, asimismo, imponen una determinada unificación material a la pluralidad de los hombres. En efecto, el movimiento de la materialidad proviene de los hombres. Pero la *praxis* inscrita en el instrumento por el trabajo anterior define *a priori* las conductas, esbozando en su pasiva rigidez una especie de alteridad mecánica que llega a una división del trabajo. Precisamente porque la materia se vuelve mediación entre los hombres, cada hombre se vuelve mediación entre *praxis* materializadas y la dispersión se ordena en una especie de jerarquía casi sintética que reproduce en forma de orden humano el ordenamiento particular que impone el trabajo anterior a la materialidad.

En el nivel a que hemos llegado, nuestra experiencia, aunque haya alcanzado significaciones que son ya más ricas, aún se mantiene abstracta; sabemos que el mundo humano no *sólo* es esta inhumanidad; tendrá que atravesar otras capas de inteligibilidad para alcanzar a la totalidad de la experiencia dialéctica. Sin embargo, cualesquiera que sean las relaciones con otros momentos de la experiencia, éste se da con derecho como la determinación de una determinada estructura de la

Historia real: esto es, el dominio del hombre por la materia trabajada. Pero en la medida en que hemos podido seguir con un ejemplo el movimiento de este dominio, hemos visto esbozarse el terrible rostro del hombre en tanto que es el producto de su producto (y que —en este nivel de la investigación— sólo es eso). Es a él a quien tenemos que estudiar en la unidad de ese momento de la investigación y en estrecha unión con la inhumana humanización de la materialidad. Nos preguntábamos, en efecto, qué tipo de inteligibilidad podían tener las curiosas locuciones sintéticas que usamos cada día, cuyo sentido creemos que comprendemos y que unen en una indisoluble totalización a la totalidad y a la finalidad, a la *praxis* y a la inercia, etc. Y veíamos que se aplicaban *igualmente* a la acción humana o a los "comportamientos" de la materia trabajada, como si el hombre en tanto que producido por su producto y la materia en tanto que trabajada por el hombre tendiesen hacia una equivalencia perfecta, por anulación progresiva de todas las diferenciaciones originales e incluso, como si esta equivalencia, ya realizada, permitiese designar y pensar por esas nociones objetos de aspecto diverso pero de idéntica naturaleza, pudiendo ser uno de ellos un hombre o un grupo de hombres y el otro un sistema ferroviario o un grupo de máquinas. En realidad, no siempre es así: la mayor parte del tiempo, en el actual nivel de la experiencia, no se trata de un objeto humano o de un utensilio inanimado que se habrían *vuelto idénticos*, sino de una simbiosis indisoluble del conjunto material, en tanto que materia humanizada, y de un conjunto humano correspondiente, en tanto que hombres deshumanizados; así se dice "la fábrica", "la empresa", para nombrar a una determinada combinación de utensiliaridad, rodeada de muros que realizan materialmente su unidad, o al personal que lo ocupa, o a los dos a la vez y en la indeferenciación intencional. Sin embargo, esta totalización no puede tener lugar, en el sentido en que aquí lo entendemos, sino en la misma medida en que sin que haya una rigurosa equivalencia entre el material y el personal, hay conveniencia de éste hacia aquél. Si, en efecto, los individuos, en tanto que producto de su trabajo, fueran sólo (lo que *también* son en un nivel más superficial) una libre *praxis* organizando a la materia, el lazo de interioridad se mantendría

unívoco y podríamos hablar de esta unidad tan característica que se manifiesta en el campo social como actividad pasiva, pasividad activa, *praxis* y destino. Para que tenga un ser el objeto social así constituido, es necesario que el hombre y su producto intercambien en la producción sus cualidades y sus estatutos. Veremos muy pronto al ser de los objetos sociales primitivos; lo que ahora tenemos que estudiar es el hombre en tanto que está dominado por la materia trabajada.

Este hombre ha seguido siendo el hombre de la necesidad, de la *praxis* y de la rareza. Pero en tanto que está dominado por la materia, su actividad ya no se deriva directamente de la necesidad, aunque ésta sea su base fundamental; está suscitada en él, desde fuera, por la materia trabajada como exigencia práctica del objeto inanimado. O, si se prefiere, es el objeto que designa a su hombre como aquél de quien se espera una conducta determinada. En efecto, si se trata de un campo social y práctico restringido, la necesidad del trabajador y la necesidad de producir su vida (o de vender su fuerza de trabajo para comprar subsistencias) bastan para que se cree en cada uno la tensión unificadora y totalizadora del campo; pero esta necesidad no está necesariamente presente "en nadie", sencillamente es aquello a lo cual se refiere la *praxis* entera. Por el contrario, en tanto que este campo social (la fábrica o el taller, por ejemplo) está unificada por todos los otros, a través de una jerarquía ya constituida, el trabajador individual sufre esta unificación en las cosas mismas como una fuerza extraña y, al mismo tiempo, como su propia fuerza (esto, fuera de la estructura propiamente dicha de alienación en tanto que está unida a la explotación capitalista). Y esta unificación que la remite a los Otros y a sí mismo como Otro, es sencillamente la unidad colectiva del trabajo (del taller, de la fábrica) en tanto que no la puede aprehender concretamente sino con la perspectiva de su propio trabajo. De hecho, si *ve* trabajar a los otros obreros, la unificación de sus movimientos es un saber abstracto, pero siente su trabajo como el trabajo de los Otros, de todos los Otros de los cuales es, en tanto que el movimiento general de la *praxis* colectiva despierta las significaciones prácticas que un trabajo ya hecho, en otros tiempos, en otros lugares, depositó en las herramientas. En verdad, una herramienta es una

praxis cristalizada e invertida por la inercia que la sostiene, y esta *praxis* se dirige en la herramienta a cualquiera: un berbiquí, una llave inglesa, me designan tan bien como mi vecino. Pero cuando esas designaciones se dirigen a mí, en general se mantienen abstractas, puramente lógicas, porque soy un intelectual pequeño-burgués, o, si se quiere, estoy designado como intelectual pequeño-burgués por el hecho de que estas relaciones se mantienen como puras posibilidades muertas. Por el contrario, el trabajador especializado, en el campo práctico del trabajo común y en acto, está real y directamente designado por la herramienta o por la máquina que emplea. En verdad, el *modo de empleo* —tal y como lo estableció en el pasado el productor de la máquina— no lo designa más que a mí; lo que constituye el objeto mismo, cualquiera que sea el servidor, sólo es una determinada manera de hacerse servir. Pero a través de esta designación muerta de inercia, el grupo de trabajo lo designa en la misma medida en que el trabajo de todos depende del trabajo de cada uno. Aunque, como mostró Marx, la máquina, en tanto que materialidad pasiva, se realiza como *negación* de esta interdependencia humana, se interpone entre los trabajadores en la medida en que es el medio indispensable de su trabajo; la solidaridad viva del grupo queda destruida aun antes de que haya podido formarse. Lo que un hombre espera de otro hombre, cuando su relación es humana, es cosa que se define por la reciprocidad, porque la espera es un acto humano. No podría tratarse de *exigencia pasiva* entre ellos, *salvo* si, en un grupo complejo, las divisiones, las separaciones, la rigidez de los órganos de transmisión sustituyen a los lazos vivos por un estatuto mecánico de materialidad (volveremos sobre ello); porque la *praxis* en tanto que tal se puede unir con la *praxis* en la acción recíproca y cada uno puede proponer su fin en la medida en que reconoce la del Otro, pero ninguna *praxis* en tanto que tal puede formular un imperativo, sencillamente porque la exigencia no entra en la estructura de reciprocidad [1]. En cuanto a la *soberanía* —de la que veremos que el detentador es el tercero—, trataré de probar que sólo es la libertad poniéndose para sí.

[1] Veremos más adelante al individuo cargándose de inercia por el juramento. La exigencia se vuelve posible.

Por el contrario, la espera de los otros, tratando de alcanzar al trabajador individual a través de la máquina, se califica por la máquina misma; es ella la que por su simple estructura indica la tarea que tiene que realizarse; pero al mismo tiempo que la espera humana, si por lo menos toma conciencia de sí misma y si el grupo no es demasiado numeroso, trata de alcanzar al trabajador *personalmente*, con su nombre, su carácter, etc., a la máquina, que la absorbe, la despersonaliza y la traduce como espera de cualquiera, es decir, de éste, precisamente en tanto que no es *sí mismo*, sino definido por una conducta universal, luego otro. Como consecuencia, cambia a sus camaradas en Otros distintos de ellos mismos, ya que son los servidores cualesquiera de otras máquinas, y remite por su petición a la petición que hacen las otras máquinas a los Otros, de tal manera que la petición, como conclusión, es la de un grupo de máquinas a hombres cualesquiera. Pero esta petición de una herramienta que espera ser manejada de una manera determinada, con un determinado ritmo, etc., sufre además una transformación capital por su materialidad misma: se vuelve *exigencia* porque recibe el doble carácter de alteridad y de pasividad. La exigencia, en efecto —ya se trate de una orden o de un imperativo categórico— se constituye en cada uno como otro distinto de él (no tiene los medios para modificarla, sólo puede conformarse; está fuera de su alcance y puede cambiarse del todo sin que cambie, esto es, no entra en el movimiento dialéctico del comportamiento) y al mismo tiempo lo constituye como otro distinto de él mismo; en tanto que se caracteriza por su *praxis*, ésta no tiene su fuente en la necesidad o en el deseo, no es la realización en curso de su proyecto, sino que en tanto que se constituye para alcanzar un objetivo extraño, es, en el agente mismo, *praxis* de otro, y es otro el que se objetiva en el resultado. Pero para escapar así al movimiento dialéctico que va de lo objetivo a lo objetivo y que totaliza todo en su progresión, es necesario que esté en el dominio de la inercia y de la exterioridad. El carácter de lo imperativo es la perseverancia por la inercia, en una palabra, es la materialidad. Y la orden sólo es una orden porque no se puede cambiar (el que la ha dado, se ha ido, sólo queda cumplirla). Precisamente por eso, la forma original de la exigencia está en la espera inerte del instrumento o

del material que designa al trabajador como *el Otro del cual se esperan algunos gestos*. Si colocamos esta exigencia en un contexto concreto, es decir, si comprendemos que la solidaridad rota de los trabajadores en realidad es su sujeción común a la producción, y si recordamos que la tensión del campo práctico tiene como origen más o menos directo pero fundamental a la necesidad, sin ni siquiera considerar la estructura propiamente capitalista de la exigencia[1] (el trabajo-mercancía), podemos concluir que todas las formas de imperativo le vienen al hombre por la materia trabajada en tanto que le *significa* en su generalidad en el interior del campo social. O, si se quiere, en el nivel considerado, la relación unívoca de interioridad se transforma en relación interior de falsa reciprocidad; a través de la materia es el hombre como Otro el que afirma su preeminencia sobre el hombre; la máquina *exige* que se la mantenga en orden de marcha y la relación práctica del hombre con la materialidad se vuelve *su respuesta* a las exigencias de la máquina. Y, claro está, resulta fácil contestar que la materia inerte que es la máquina no puede exigir absolutamente nada; sólo que en la medida en que, como ya he dicho, *siempre* tenemos que tratar con materia trabajada y socializada, el argumento ya no vale: tal máquina o tal otra es a la vez el producto real de un trabajo real (de varios desconocidos) en una sociedad de estructura ya capitalista, la propiedad privada, a título de capital, de un individuo o de un grupo estructurado en función de ella, la posibilidad para esos hombres de producir una determinada cantidad de mercancías, en una unidad de tiempo dado, por medio de otros hombres que lo animarán con su fuerza de trabajo, y, para los trabajadores manuales, el objeto mismo, del que son los objetos y donde los gestos están escritos por adelantado. Pero esta máquina aparece en el medio de la competencia industrial, es el producto de esta competencia y contribuye a intensificarla. La competencia como antagonismo recurrente determina al patrón mismo como *Otro distinto de sí mismo* en la medida en que determina su acción en función del Otro y de la acción del Otro sobre los Otros: importada a Francia *como Otra* (por ejemplo, véanse las primeras y prudentes importa-

1 En las sociedades socialistas la descripción valdría por lo menos para determinadas fábricas y en determinadas condiciones.

ciones de máquinas inglesas en los alrededores de 1830 por *determinados* productores de la industria textil), tiene que inaugurar *para todos* y *entre todos* nuevos antagonismos y nuevos destinos (que definen a las clases y a los medios con esta perspectiva constituyéndolas necesariamente *como Otras*; veremos que hacia 1830, los obreros y los artesanos descalificados y proletarizados por estas máquinas vivieron su destino como un juego de manos de ilusionista que, sin tocarlos, de refilón los arruinaba, los metamorfoseaba totalmente). No hay duda de que una máquina determinada, de un determinado tipo, que expresa en su forma las técnicas y las estructuras sociales de la época, no sea en *sí misma,* como medio de realizar, de mantener y de aumentar una determinada producción, *lo que acabo de decir,* esto es, *el Otro* en el medio del Otro; y tampoco se puede dudar de que en ese medio no haya absorbido ya en ella las tensiones de la competencia para enviarlas al patrón *como exigencia* y las de la necesidad y de los constreñimientos sociales para hacerlas exigencias en cuanto a los obreros.

A partir de aquí, todo objeto, en tanto que existe en un complejo económico, técnico y social cualquiera, se vuelve exigencia a su vez, a través del modo y de las relaciones de producción, y provoca otras exigencias en otros objetos. Esta transformación *a distancia* de un objeto material por otros encuentra naturalmente su inteligibilidad fundamental en la acción en serie de los hombres, pero esta inteligibilidad exige precisamente que la acción del hombre se constituya como inesencial, es decir, que verifique su impotencia y se haga *medio* en beneficio de un fin inhumano, es decir, de la materia trabajada en tanto que ésta se da como *una actividad pasiva y sola productora de bienes,* en nombre de lo cual se manifiesta como fuerza social, como poder social y como exigencia incondicionada. Claro que sería abstracta y lógicamente posible considerar las exigencias materiales como imperativos hipotéticos: "Si quieres recibir un salario..." o "si la productividad tiene que ser aumentada y reducido el número de obreros...". Pero esta visión abstracta se mantiene en el medio de la Razón analítica. Por una parte, en efecto, la posibilidad de quitarse la vida no está dada con la vida misma, cuya realidad reside en la sola perpetuación de su ser: aparece en algunas condiciones históricas y sociales determinadas (por ejemplo, para los indios resulta del establecimiento de los europeos en América Central y en América del Sur, lo que supone para los vencidos, sojuzgados, una transformación del modo de trabajo y de vida, lo que supuso, a través del organismo mismo y de su perpetua inadaptación, que se pusiese a la vida en tela de juicio [1]). De tal manera que la hipótesis "si quieres recibir un salario..." no puede aparecer concretamente en la *praxis* de cada uno, salvo si la sociedad pone en tela de juicio a la vida de sus miembros a través de las modificaciones que les impone. En el medio de la vida orgánica como posición absoluta de sí misma, el único fin de la *praxis* es la reproducción indefinida de la vida. En la medida en que los medios de subsistencia estén determinados por la sociedad misma, así como el tipo de actividad que permita procurárselos (directa o indirectamente), la tensión vital del campo práctico, por el contrario, tiene como resultado efectivo presentar *la exigencia* como un imperativo categórico. Y en la medida en que el patrón, como veremos, tiene a su *praxis* subordinada al Estar-fuera-de-sí en el mundo (como fábrica, como propiedad del suelo o del subsuelo, como grupo de máquinas) con el nombre común *de interés,* el imperativo también le llega de la necesidad, aunque esa necesidad no esté ahora ni sentida ni siquiera directamente puesta en tela de juicio (la ruina misma de un patrón no es para él necesariamente la imposibilidad de saciar sus necesidades y las de su familia).

Pero también hay que volver sobre el objeto en sentido inverso: en tanto que, en efecto, es imperativo categórico para los Otros y en el medio del Otro, del que cada uno forma parte, vuelve sobre cada uno, condensando en él como poder imperativo toda la dispersión social reunida por la negación de la materialidad. Así el imperativo categórico vivido en el medio directo de la urgencia vital se vuelve y apunta a cada uno categóricamente en tanto que Otro, es decir, en tanto que cada uno es mediación entre el objeto material y el imperativo de los Otros. Podría decirse aquí que el imperativo tiene una doble estructura —y doblemente categórica—, ya que la tensión de la vida, para cada uno, sostiene la alteridad en

[1] Parece, en efecto, que, más que por la derrota y la servidumbre, sufrieron por el paso *sin transición* de la vida nómade al trabajo sedentario del campesino.

serie que vuelve sobre ella para condicionarla. A partir de aquí, en el marco de una organización cualquiera, los individuos interiorizan la exigencia de la materia para reexteriorizarla como exigencia del hombre. A través de los equipos de vigilancia y de control, la máquina le exige al trabajador un ritmo determinado; y es lo mismo someter a los productores a la vigilancia de ciertos *hombres*, o, si las herramientas lo permiten, de reemplazar a estos vigilantes por un sistema de puntos más o menos automático; de todas formas, la exigencia material, ya se manifieste por un hombre-máquina o por una máquina humana, le llega a la máquina por el hombre en la exacta medida en que le llega al hombre por la máquina; *en la máquina*, como espera imperativa, poder y, *en el hombre*, como mimetismo (imitar a lo inerte dando la orden), gesto y potencia coercitiva, *siempre* es el hombre como agente práctico y la materia como producto trabajado en una simbiosis inseparable. O más exactamente *un ser nuevo* aparece como resultado del proceso dialéctico, en el que la materialización total de la *praxis es* la humanización negativa de la materia, y que trasciende por su realidad verdadera al individuo como agente solitario y a la materia inorgánica como realidad inerte y sellada, el trabajador. Podemos comprender a partir de ahí que "el vapor *provoque* la tendencia en las grandes fábricas", que "las flojas *performances* de las locomotoras en las cuestas superiores al 2 % *obligasen* (en los primeros tiempos) a las nuevas líneas a seguir las corrientes de agua y los fondos de los valles" y que —entre otros factores (algunos de los cuales son bastante más importantes)— esta característica de los ferrocarriles "*tendiese* a drenar a las poblaciones del interior". Claro que los elementos materiales considerados aquí nada exigen ni de Dios padre ni del diablo; estas exigencias aparecen a través de los hombres y por ellos, y desaparecerían con los hombres. Pero no es menos verdad que el ejemplo de la locomotora muestra que la exigencia de la materia acaba por extenderse a la materia a través de los hombres. Así la *praxis* misma del individuo (o del grupo) queda alterada porque ya no es la libre organización del campo práctico, sino la reorganización de un sector de materialidad inerte en función de las exigencias de otro sector de materialidad. *La invención*, antes de ser hecha, en algunas

circunstancias de la producción puede ser una exigencia del *Ser práctico-inerte* que acabamos de definir. En la medida en que la mina es un "capital" que se destruye progresivamente, en la medida en que su propietario está determinado por la exigencia del objeto a proseguir la explotación horadando nuevas galerías, el precio líquido del mineral extraído tiene que aumentar [1]. Pero en la medida en que el carbón se vuelve la primera exigencia en un mundo industrial que se está equipando, la necesidad de "devorarse a sí misma" alcanza a la vez a la mina y a su propietario en tanto que son Otros y que están fundidos por la demanda en una alteridad común. La exigencia común sube entonces de la mina como si la materia pudiese interiorizar a la exigencia de otros sectores materiales, como un nuevo imperativo: *hace falta* (para reducir los costos) quitar el agua de las galerías profundas; no basta con el trabajo de los hombres o de los animales. En el siglo XVIII, la primera bomba de vapor, que es inglesa, se inscribe ya en una tradición de esfuerzos y de investigaciones que está cristalizada en objetos materiales, en experiencias que tienen que volver a hacerse, en significaciones depositadas en los libros. Dicho de otra manera, la exigencia de la materia a través de sus hombres acaba por nombrar al objeto material que exige. Papin y Newcomen, al definir la exigencia misma, habían establecido los esquemas y los principios generales del invento *antes de que estuviese hecho*; a partir de entonces, soportado por el creciente consumo de carbón y el progresivo agotamiento de algunas galerías, es el objeto mismo como definido pero no realizado el que se vuelve una exigencia de ser (y a través de la competencia: a la exigencia que designa a cada ingeniero como teniendo que realizarla se vuelve para todo inventor posible, *a través de los Otros*, una urgencia: hay que realizar la bomba *lo más rápido posible*). En suma, cuando Watt construye su máquina de vapor, se descubre que existía ya y que su invento sólo fue un perfeccionamiento (la cámara de condensación separada). Sólo que este perfeccionamiento es al mismo tiempo una realización, ya que permite un aumento de rendimiento que sólo justifica la producción industrial de

[1] Estas exigencias eran ya *objetivas* en el mundo social del siglo XVI, ya que Hero, Porta, Caus, Cardan, las aprehendieron prácticamente, en tanto que sugieren el empleo del vapor.

tales máquinas. Por los mismos años (de una manera general, en los últimos diez años del siglo XVIII), se ven aparecer otros objetos esenciales, en particular los barcos de vapor. Es que la exigencia fundamental determina exigencias análogas en otros sectores; es totalizadora por lo negativa, como tiene que ser la materia inerte; al mismo tiempo produce *hombres-exigencias*, es decir, que las nuevas generaciones interiorizan (o que determinados grupos interiorizan en ellas) las exigencias difusas de la materialidad (que las generaciones anteriores sienten como *sus límites*) como sus propias exigencias. El inventor es un técnico que se hace hombre-exigencia, es decir, mediación inesencial entre una materialidad presente y el porvenir que exige. El hombre que inventa la máquina de vapor, tiene *que ser él mismo la máquina de vapor* —en tanto que conjunto inerte de los principios ya conocidos de la invención—, *la falta* de una bomba lo bastante poderosa (en tanto que exigencia *pasada* pero siempre real de la mina) y la futura objetivación de la *praxis* pasada en una realización que exige ser realizada a través del porvenir. Se vuelven a encontrar las dimensiones de la *praxis* y es normal porque todo está sostenido por la *praxis* individual; pero a través de ella el carbón crea su propio medio de extracción haciéndose el combustible y la fuente de energía de la máquina que permitirá horadar nuevas galerías.

Este momento de *la exigencia* como finalidad inerte e impuesta permite concebir ese tipo de negatividad que se llama la *contradicción objetiva*. Veremos que la estructura profunda de toda contradicción es la oposición de grupos humanos entre sí en el interior de un campo social dado. Pero en el nivel de los conjuntos técnicos del tipo *actividad-inercia*, la contradicción es la contra-finalidad desarrollada en un conjunto, en tanto que se opone por sí misma al proceso que la engendra y que está sentida como exigencia negada y negación de una exigencia por el conjunto totalizado de los Seres práctico-inertes del campo. Lo que hay que comprender, en efecto, es que en el nivel del Ser práctico-inerte, las contra-finalidades están fuertemente estructuradas y por el intermedio de determinados grupos beneficiarios se vuelven *finalidades contra*; y al mismo tiempo, como cada finalidad inerte es exigencia del Otro y realidad del Otro, cada una de ellas es también

contra-finalidad. La superindustrialización de un país es contra-finalidad para las clases rurales que se proletarizan, en la medida en que se vuelven finalidad para los terratenientes más ricos, ya que les permite aumentar su productividad. Pero en el conjunto nacional, pasado un umbral, se puede volver contra-finalidad en la medida en que el país se encuentra alejado de sus nuevas bases rurales [1]. La superación de esta contradicción *de las cosas* sólo se puede encontrar en la superindustrialización misma, es decir —por ejemplo—, en el desarrollo de la marina mercante, con barcos cada vez más rápidos y de mayor tonelaje, y de una marina de guerra que tendría como una de sus funciones la de defender a los barcos de comercio. La superación está también esbozada aquí por la contradicción; y en esta medida encontraremos esta contradicción a partir de la superación y con otra forma. Se puede mostrar inversamente a la finalidad de una *praxis* cambiándose para un grupo (o una clase) en contra-finalidad *por sí misma*, y, claro está, en el marco de la lucha de clases, pero como un desarrollo relativamente autónomo del hecho material mismo. No hay duda de que la primera revolución industrial (carbón-hierro-máquina de vapor-concentración de los trabajadores alrededor de las ciudades, etc.) supone la *impureza del aire* para las poblaciones urbanas que aumentan sin cesar. Desde luego que las consecuencias biológicas de esta impureza serán esencialmente perjudiciales para los obreros, primero porque su habitat y su modo de trabajo los ponen en contacto más estrecho con las fuentes de esta impureza, luego porque los míseros salarios que perciben, y que suponen la necesidad de trabajar sin parar, les obliga a quedarse desde un primero de año hasta el siguiente entre el humo de la fábrica, y además porque el efecto de este envenenamiento se hará sentir aún más en cuerpos cansados y subalimentados. En este sentido, esta contra-finalidad traduce simplemente a la lucha de clases (que suponemos sin conocer aún su inteligibilidad): es *un aspecto* particular suyo. De todas formas hay que señalar que la impureza del aire supone el complejo hierro-carbón, y aunque de por sí condiciona este complejo a un determinado aspecto

[1] Colonias, países subdesarrollados que venden su trigo a cambio de productos manufacturados, etc.

de la lucha de clases y a ningún otro, la impureza del aire es también *otra* consecuencia del complejo, contemporánea de la estructuración de clases aunque de otro orden. Y, de hecho, también existe para el patrón —o por lo menos se podría creer— como contra-finalidad. Claro que pasa la noche y los domingos fuera de la ciudad, en una quinta; pero no por eso deja de respirar carbón durante todo el día; de cierta manera, en cuanto a la impureza del aire, durante las horas de trabajo la desigualdad es sensiblemente menor entre el propietario y los asalariados, entre los pequeños empleados de la fábrica y los obreros. Los niños burgueses también sufren en su desarrollo por esta impureza, que llegado el caso puede alcanzar proporciones de verdadero cataclismo (en 1930, en la región del Mosa superior, una concentración excesiva de gases perjudiciales produjo una nube que se desplazó a través de toda la región y mató a 65 personas). Además, los vapores del carbón, para no hablar sino de ellos, tienen para los patrones esta contra-finalidad precisa: cuestan caro; como lo prueban las siguientes cifras, en Pittsburg, sólo para mantener la limpieza *media* que se encuentra en cualquier ciudad industrial, las sumas *suplementarias* (es decir, además de los gastos de los medios de limpieza para una ciudad del mismo tipo y de la misma cantidad de habitantes) de: 1.500.000 dólares para el lavado de ropa, 7.500.000 para la limpieza general y 360.000 para las cortinas. Aún habría que añadir, para estimar las pérdidas en general, las debidas a la corrosión de los edificios, los suplementos de consumo de electricidad en los períodos en que la concentración de gas sobre la ciudad obliga a encender la luz en las oficinas, talleres, etc. ¿Cuál es, pues, en este caso la diferencia entre la burguesía y la clase obrera? En primer lugar, los obreros, desde lo comienzos de la concentración urbana, son conscientes (el contraste es inmediato para los campesinos proletarizados) del peligro que les amenaza hasta la propia vida. Pero en tanto que no se hayan formado las organizaciones sindicales, la exigencia de una política de higiene es un lujo que no se pueden permitir los primeros grupos de resistencia y de lucha: ya es mucho impedir que bajen los salarios. Además, en su actual estado de impotencia, prefieren la fábrica *con sus contra-finalidades* porque les permite vender su fuerza de trabajo, a su desaparición, que sólo

podría ser acompañada por una destrucción total de los grupos sobrantes. De modo que finalmente, a través de su situación del momento, la contra-finalidad los remite al patronato *como una exigencia universal que constituye el patronato como grupo particular en la misma medida en que no la ha cumplido.* Dicho de otra manera, los industriales del siglo XIX, indiferentes ante el peligro de muerte en que estaban las poblaciones obreras como un peligro real y aun a los costos reales de lo que esta insalubridad representaba para ellos, se caracterizan *verdaderamente* como grupo particular (claro que no es *eso* lo que *hace* el grupo particular, pero, por ejemplo, su particularidad se expresa *con eso*) por su negativa a constituir esta consecuencia de la industrialización en contrafinalidad universal, cuando podía constituirse como tal a través de una *praxis* bien definida. Había, en efecto, desde el principio, medios, sino para suprimir, por lo menos para atenuar la impureza, y Franklin proponía ya utilizar por segunda vez el humo del carbón, ya que después de todo no es más que carbono incompletamente utilizado. Finalmente, el humo representaba los límites contemporáneos de la máquina: el 90 % del calor se pierde y el combustible se va por la chimenea. Pero *precisamente* lo que caracteriza a la burguesía de aquellos tiempos, en su *praxis*, es que no ve esta exigencia humana y técnica, o que la ve sin preocuparse verdaderamente. (El conjunto de las medidas de seguridad y de higiene provienen hoy de la presión de los sindicatos; en los países más adelantados, en algunos casos la iniciativa le pertenece al patrón porque quiere aumentar la capacidad de productividad de cada uno: es que son otros los problemas). La mina, como capital que se agota progresivamente, creó el primer patronato, curiosa mezcla de prudencia tradicionalista y de derroche (de vidas humanas, de materia prima, de energía). Se constituye en clase (en este punto singular), por su negativa a considerar como contra-finalidad las consecuencias de la impureza del aire en *la otra clase*; pero se constituye como tipo *arcaico* de industrial (en relación con nosotros y para nosotros) por su indiferencia en cuanto a los efectos que esta misma impureza puede tener en él y por su negativa (y no su ignorancia, como hemos visto) a poner a punto las técnicas industriales de recuperación. Vemos la complejidad del proceso práctico-

activo, finalidad, contra-finalidad descubierta y sufrida por determinados grupos en la impotencia, contra-finalidad denunciada teóricamente pero nunca *prácticamente reconocida* en un período determinado por otros grupos que tienen el poder de modificar la situación. La contra-finalidad puede volverse fin para determinados conjuntos: las primeras máquinas de vapor son ruidosas; los técnicos —y Watt particularmente— proponen disminuir el ruido. Pero en el conjunto práctico-inerte ("o complejo" hierro-carbón, primer patronato, primeras apariciones del maquinismo), el ruido (como por lo demás el humo negro que se eleva de las chimeneas de las fábricas) exige que se mantenga como afirmación material de la nueva potencia humana (es decir, de la potencia de una nueva clase producida en el marco del cambio del modo de producción, luego *contra* los terratenientes y contra los obreros). La contra-finalidad *a separar* (que por lo demás sólo es verdaderamente contra-finalidad para la clase explotada; el que *vive* en el ruido es el obrero, el patrón lo único que hace es *pasar*) al volverse *finalidad a mantener* se presenta en el conjunto considerado como *exigencia negativa* y es ella la que desarrolla en la inercia práctica el conjunto de sus "ventajas" y de sus "inconvenientes" como una serie de contradicciones (estructura de origen activo) *pasivas* (estructura de exterioridad). "Hay por y contra". En este nivel negativo, no se puede considerar ninguna superación: en la lucha inerte del por y del contra —que se hace fuera de cada uno, en el medio de la alteridad— según las condiciones y los objetos, hay equilibrio, victoria del por (como *pesadez* que la logra y no como totalidad que se vuelve sobre sus contradicciones para envolverla en sí) o victoria del contra. Encontramos con otro aspecto —apenas diferente— la indisoluble unidad de lo inerte y de la finalidad. Para resumirnos con una palabra, la inteligibilidad de las contradicciones materiales en el seno de un proceso en curso proviene de que, por la negación como unidad material en el seno de un campo social, todas las finalidades son contra-finalidades, y de que, inversamente, en tanto que todos los movimientos de la materia están sostenidos y dirigidos por hombres, cada contra-finalidad es objetivamente, en su nivel y para determinados conjuntos práctico-inertes, una finalidad.

Un nuevo carácter de la simbiosis que descubrimos es lo que los economistas y algunos psicólogos han llamado *el interés*. En cierto modo, es una simple especificación de *la exigencia*, en determinadas condiciones y a través de determinados individuos o determinados grupos. El interés es el ser-entero-fuera-de-sí-en-una-cosa en tanto que condiciona la *praxis* como imperativo categórico. Considerado en sí mismo, en la simple y libre actividad, un individuo tiene necesidades, deseos, es proyecto, realiza fines con su trabajo; pero en ese estado ficticio abstracto, no tiene ningún *interés*; o mejor, los fines se descubren espontáneamente ante su *praxis* como objetivos que se tienen que alcanzar o como tarea que se tiene que cumplir, sin que ninguna vuelta sobre sí lleve esas tareas y esos objetivos a designios subjetivos. Y cuando, en el estadio de la rareza, se ve en el hombre que viene a él una amenaza de muerte, lo que está en juego y se afirma objetivándose como violencia es *su vida* (es decir, que constituye al Otro como ser perjudicial *y al que se puede perjudicar*), pero el interés no tiene ninguna existencia real ni como motivación ni como *estratificación del pasado*. El interés es una determinada relación del hombre con la cosa en un campo social. Puede ocurrir que sólo se descubra del todo, en la historia humana, con lo que se llama la propiedad real. Pero existe con una forma más o menos desarrollada en todos los sitios donde viven los hombres en medio de un conjunto material de herramientas que imponen sus técnicas. En verdad, la posibilidad dialéctica de su existencia está dada ya con el organismo biológico, ya que éste tiene a su ser-fuera-de-sí-en-el-mundo, en tanto que las posibilidades de la supervivencia están dadas fuera de él en el medio. El origen del interés, a título de fundamento abstracto, es, pues, la relación unívoca de interioridad que une al organismo humano con lo circundante. Pero el interés se descubre en el momento práctico-inerte de la experiencia en tanto que el hombre se constituye en el medio exterior como *ese* conjunto práctico-inerte de materiales trabajados, instalando en su persona real a la inercia práctica del conjunto. Para tomar el ejemplo más explícito, el de la propiedad real y burguesa, el primer momento del proceso es la identificación

del ser del propietario con el conjunto poseído. Éste —si se trata, por ejemplo, de una casa con un jardín— confiere *la interioridad humana* al conjunto, elevando muros para ocultar sus bienes al mundo; por su vida misma, como ya he dicho, comunica una determinada unidad al conjunto; deposita su memoria en los cajones o en las mesas, finalmente está en todas partes, lo mismo que el conjunto de sus prácticas y de sus costumbres; en el momento en que todo está fuera de él, protegido detrás de los muros, en las habitaciones, cuyos muebles son la materialización de un recuerdo, se puede ver que la vida interior no es en absoluto nada más que la vida de interior, y que sus pensamientos quedan definidos por las relaciones inertes y los cambios de los muebles entre ellos. Pero al mismo tiempo la exterioridad de la cosa se vuelve su propia exterioridad humana. La inerte separación que encierra su vida íntima como materialidad significante entre cuatro paredes, lo constituye como molécula material entre las moléculas: la relación que mantiene en este nivel, con todos y con cada uno, tomada como práctica social e institucionalizada, es, en efecto, la negación absoluta de toda relación de interioridad con la apariencia positiva del mutuo respeto de los bienes (y por consiguiente de la vida privada). Entonces es posible que el propietario afirme que "los Seres humanos son impenetrables", ya que les ha dado en su persona la impenetrabilidad de la materia (es decir, la imposibilidad de que cuerpos distintos ocupen al mismo tiempo el mismo lugar). Se trata de un hecho banal de reificación; pero mejor encontrará el propietario su verdad y su realidad en la cosa poseída, que ya se dirige a él como su propia esencia visible y tangible, que aún sentirá más, en su relación directa con esta metamorfosis en poder inanimado, su aislamiento mecánico, en medio de una pulverulencia molecular. Sin embargo, este doble aspecto complementario de la propiedad privada no es aún sino una abstracción, ya que esta propiedad existe en una sociedad determinada, en un determinado momento de la Historia, y que depende de las instituciones de esta sociedad, fundadas en el desarrollo del modo de producción. En la relación molecular de los propietarios entre sí, se descubre su condicionamiento en serie en el seno de un campo social estructurado y con un determinado movimiento general de la

Historia. Puede ocurrir, si se trata, por ejemplo, de propiedades rurales, que el movimiento de las inversiones desviado —por otras razones históricas— de las empresas agrícolas, durante algún tiempo concentre los capitales disponibles en las industrias que están en pleno desarrollo; durante ese tiempo, la agricultura, sin capitales, se mantiene en el mismo nivel técnico, el rendimiento de la tierra no aumenta, ni, por consiguiente, su valor; pero al mejorar progresivamente los medios de comunicación, el desarrollo de la industria puede tener por efecto un aumento en el valor de los terrenos; si, además, un sector de la industria se pone a producir nuevos instrumentos agrícolas, el rendimiento aumentará, y se operará una determinada concentración acompañada de expropiación. A través de todas estas modificaciones, aunque supongamos que nuestro propietario, como Gustavo Flaubert, sea un soltero y un artista que se mantiene totalmente pasivo, cambian sus rentas y el valor de sus bienes (o pueden cambiar) de año en año y, valga la expresión, *entre sus manos*. Dicho de otra manera, este ser-interior como materialidad poseída se descubre como condicionado por toda la exterioridad. Su persona real como molécula aislada está separada de todas las otras por el vacío absoluto, y su personalidad-materia, como el objeto que *es*, sufre las leyes giratorias de la exterioridad, como una interioridad perversa y demoníaca. Finalmente, a través de las alzas y de las bajas, las crisis y los años prósperos, todo lo remite a la necesidad, por el temor de faltar (en los momentos negativos), o al crecimiento de su propiedad como intensificación real de sus poderes. Dicho de otra manera, el momento negativo lo remite a la exigencia inmediata y absoluta del organismo en tanto que tal; el momento positivo se vuelve su propia expansión posible en tanto que materialidad inerte, es decir, en tanto que exigencia. A partir del momento en que, en una sociedad definida, se pone un conjunto objetivo como definiendo a un individuo en su particularidad *personal* y en que exige *en tanto que tal* que este individuo, al actuar sobre el conjunto del campo práctico y social, *lo conserve* (como se conserva el organismo) y *lo desarrolle a expensas del resto* (como el organismo se alimenta extrayendo lo necesario del medio exterior), este individuo *posee un interés*.

Pero el conjunto material, como práctico-inerte, es ya por

sí mismo una acción pasiva sobre el mundo práctico-inerte que lo rodea; refleja las exigencias de ese mundo en la unidad negativa de la pasividad y como sus propias exigencias, al mismo tiempo que ya es proceso teleológico actuando sobre el conjunto del campo y reflejado en exigencia por todos los sectores de la materialidad. A partir de ahí, el individuo, en la estrecha medida en que le resulta posible evitar o provocar, se encuentra, de hecho, como mediación entre las exigencias de la totalidad material (y mediada por cada uno) y las de la totalidad restringida *que es él mismo*. Su ser-fuera-de-sí se vuelve lo esencial y, en la medida en que éste reencuentra su verdad en el seno de la totalidad práctico-inerte, este ser-fuera-de-sí disuelve en sí los caracteres de seudo interioridad que le había dado la apropiación. El individuo encuentra así su realidad en un objeto material aprehendido ante todo como totalidad interiorizante y que de hecho funciona como parte integrante de una totalidad exteriorizada; cuanto más se esfuerza por conservar y aumentar este objeto que es él mismo, más desvía el objeto al Otro en tanto que dependiente de todos los Otros, y el individuo como realidad práctica se determina más como inesencial en la soledad molecular, es decir, como un elemento mecánico. Como caso extremo, en la estructura de intereses, los hombres se consideran como una suma de átomos o como un sistema mecánico y su *praxis* se emplea en salvar su ser material en un conjunto inorgánico aprehendido como totalidad. La relación *de interés* comporta, pues —en el nivel del interés individual—, la masificación de los individuos en tanto que tales y su comunicación práctica a través de los antagonismos o de las conveniencias de la materia que los representa. El industrial francés que, en 1830, en los buenos tiempos del capitalismo familiar, introduce prudentemente unas máquinas inglesas "porque era interés suyo", sólo tiene relación con esas máquinas por intermedio de su fábrica. Aunque el fundamento de su *praxis* sea, como ya he señalado, el temor de carecer o la voluntad de expansión, conviene recordar que el temor de carecer sólo es un horizonte y que desde luego no está ante este dilema: aumentar la cantidad de máquinas o mendigar su pan; de la misma manera, el deseo de expansión (como todas las violencias que se conocen con el nombre de voluntad de poder, de *conatus*,

etc.) sólo es la expansión real de su fábrica en tanto que la controla por su *praxis*, y en tanto que su *praxis* la supera hacia un porvenir teleológico (es decir, en tanto que la *praxis*, como actividad necesariamente orientada hacia un objetivo, devela en su movimiento mismo y como su propio fin lo que es la expansión objetiva de la fábrica en una coyuntura favorable). Es *ya* su fábrica, en tanto, por ejemplo, que la heredó de su padre y que descubre en ella la unidad y la lenta ascensión de una familia. Y si hace que le lleven la máquina inglesa, es que la fábrica lo exige en un campo competitivo determinado, luego, ya, en tanto que es Otro y que está condicionado por los Otros. Se trata, por ejemplo, de aprovechar algunos años prósperos para hacer una nueva inversión y para reducir los costos aumentando la productividad y disminuyendo la mano de obra. Esta decisión se la dicta como exigencia el medio competitivo (vencer a los competidores vendiendo más barato), pero negativamente, porque la competencia (y la posibilidad de que otras fábricas recurran a las máquinas inglesas) lo pone en peligro en tanto que se ha constituido en *fábrica*. Pero apenas está instalada la máquina se desplaza el interés. El interés suyo, es decir, su sojuzgamiento a su ser-fuera-de-sí, era la fábrica; pero el interés de la fábrica se vuelve la máquina; a partir del momento en que está en marcha, es ella la que decide la producción, es ella la que obliga a que se rompa el viejo equilibrio entre la oferta y la demanda y a buscar otras salidas, es decir, a condicionar la demanda por la oferta. El interés de la fábrica ha cambiado, la prudencia y la estabilidad que caracterizan a este interés se transforman en riesgo calculado y en expansión; el fabricante ha alojado una irreversibilidad en los talleres de su fábrica. Y esta irreversibilidad (la máquina no se detiene) lo caracteriza en su ser, lo mismo que en su *praxis*, o más bien realiza en él como objeto social la identidad del Ser (como estructura de inercia) y de la *praxis* (como realización en curso). Pero en el medio de los antagonismos de alteridad (aquí, el medio competitivo), el interés de cada fabricante es *el mismo* precisamente en la medida en que se ha constituido *en tanto que Otro*; o, si se prefiere, la necesidad de bajar perpetuamente los costos poniendo en marcha máquinas siempre nuevas (y perfeccionadas) le llega a cada

uno como *su* interés (como la exigencia real de la fábrica) *en tanto que es el interés de los Otros* y en tanto que *para los Otros* constituye él mismo el interés como interés del Otro. En un sector determinado de la industria, cada uno determina el interés del Otro en tanto que es *Otro para ese* Otro y cada uno se determina por su propio interés en tanto que ese interés es vivido por el Otro como el interés de Otro. Es lo que señalan bastante las previsiones de las fábricas americanas de hoy en determinados sectores que, por lo menos en parte, se han mantenido competitivos; la producción de la fábrica en los años siguientes se determina primero en función de los datos conocidos (en tanto que posibilidades de ese sistema abstracto, siendo, por lo demás, todas las cosas iguales), luego, se trata de volver a colocar esta producción —con las modificaciones que comporte— en el conjunto de la producción nacional para el sector. La administración de una fábrica determinada compromete un conjunto de *apuestas,* rigurosamente fundadas sobre el cálculo de las posibilidades a partir de datos de hecho, en la producción en el mismo período de los competidores, de los productores de materia prima, etc. Y estas apuestas *sobre todo* tienen que ver con las decisiones actuales de los otros grupos en tanto que éstos las aceptan o las van a aceptar partiendo de sus propias posibilidades por una parte, y por otra parte de un conjunto de apuestas que se refieren a la producción prevista y decidida por los Otros, y en particular por la fábrica considerada. Ésta se decide, pues, al cabo de un sistema de apuestas sobre decisiones desconocidas que ella condiciona en tanto que decisión desconocida. Se vuelve así condición de sí misma *en tanto que Otra* y el ritmo de la producción establecido siempre contendrá en sí mismo su estructura de alteridad [1]. El ser-fuera-de-sí como materialidad trabajada, une, pues, con el nombre de interés, a los individuos y a los grupos por la negación siempre otra y siempre idéntica de cada uno por todos

1 En verdad, intervienen otros factores, el cálculo es mucho más complicado, ya que hay que tener en cuenta, a través de la clientela, a toda la economía nacional y su orientación. No es menos cierto que la previsión y las apuestas en el sector limitado tienen una autonomía parcial y que, por otra parte, en el nivel de la coyuntura, la fábrica considerada se vuelve a encontrar como otra.

y de todos por cada uno. Lo que quiere decir que el objeto-interés actúa (por la mediación del individuo) bajo la presión negativa de las exigencias semejantes desarrolladas en otros objetos-intereses. En este nivel resulta imposible decir —para tomar un ejemplo en la era "liberal" del siglo XIX— si para el industrial el *beneficio* es fin o medio; en el movimiento del interés como exigencia negativa —es decir, en la perpetua y necesaria transformación de los medios de producción—, la parte más importante tiene los fondos colocados en la empresa misma; en cierto sentido, el fin de sus transformaciones es mantener o aumentar la tasa del beneficio pero en otro, el beneficio es el único medio posible para el capitalista de realizar estas transformaciones —es decir, en cierto sentido, de adaptar la empresa a los cambios exteriores y de hacerla beneficiar de ellos, lo mismo que de impedir que las transformaciones de los otros la liquiden—, de tal manera que en la unidad del proceso total, la fábrica como *posesión-poder* de un individuo o de un grupo de individuos se constituye en su mantenimiento y desarrollo como su propio fin, cambiando para seguir siendo la misma o para desarrollarse por medio del beneficio que engendra. Desde la imposibilidad de detener el movimiento de la producción sin destruir al objeto, hasta la necesidad de encontrar nuevos mercados para la producción aumentada y de aumentar esta producción para mantenerse en el mercado, está el movimiento de crecimiento y de motivación de un *casi-organismo,* es decir, del simulacro invertido del organismo, falsa totalidad totalizada en la que el hombre se pierde para que exista, falsa totalidad totalizadora que reagrupa a todos los hombres del campo práctico en la unidad negativa de la alteridad. El interés del fabricante no es más que la fábrica y sus máquinas en tanto que su desarrollo reclama su ayuda en forma de exigencia y en tanto que por su lazo de interioridad a su seudo interioridad exteriorizada está en cada momento en peligro en el mundo de la materialidad práctica y social. Pero lo esencial —en este caso y en todos los demás, en todos los momentos de la Historia en que se manifieste el interés— es que *mi* (o *nuestro*) interés primero se nos presenta en tanto que es el del Otro y que, en esta precisa medida, tengo que negarlo en el Otro (en el ser-fuera-de-sí del Otro) para realizarlo en mi ser-fuera-

de-mí, *o* en tanto que se revela como negación por el ser-fuera-de-sí que es mío del ser-fuera-de-sí del Otro. Hay dos razones y sólo dos para que un fabricante de Rouen compre máquinas inglesas; o es la *urgencia* (sus competidores van a importar máquinas o por lo menos las pueden importar), o es el *contra-ataque* (la importación de las máquinas ha sido hecha por *Otro* y el fabricante ya no puede luchar contra esta competencia, y sus costos, a través de la baja de los del Otro, exigen ser disminuidos). El interés es la vida negativa de la cosa humana en el mundo de las cosas en tanto que el hombre se reifica para servirlo. Desde luego que en la jerarquía de las estructuras sociales, la cosa humana puede perder su *tangibilidad* sin dejar de ser por eso: basta con que sea la ley rígida del hombre y que le oponga en el mundo práctico-inerte a sí mismo como Otro en tanto que prosigue la destrucción de otro objeto que no es otro distinto de sí mismo en el medio del antagonismo. Desde luego —y volveremos sobre ello— que estas formas aligeradas de la materialidad —se encuentran en las superestructuras— tienen su fundamento y su racionalidad en las formas masivas y elementales. Y claro que, por ejemplo, se puede hablar de intereses ideológicos. Aunque no hay que entender con esto el conjunto de una obra escrita en tanto que procura cierta renta a su autor (el interés existe en este nivel, pero no es ideológico), sino esta misma obra como conjunto de significaciones inertes y soportadas por la materia verbal, en tanto que el autor ha constituido en ella su ser-fuera-de-sí. A partir de aquí, en efecto, *por una parte* podemos ver que esta obra no puede ser *reactualizada* por su autor en todo momento y en su totalidad, y que, por consiguiente, el conjunto detallado de las significaciones que la componen siguen siendo puramente materiales (no porque sean unos trazos negros en una hoja, sino porque, en tanto que significaciones, se mantienen inertes y que los conjuntos que componen son una síntesis sin equilibrio de requerimientos mecánicos y de integración totalizadora); pero *por otra parte* esta perpetua reactualización (si suponemos, claro está, que se trata de una obra publicada y suficientemente difundida) se hace perpetuamente *en otra parte* y en todas partes *por Otros*, es decir, por seres semejantes al autor pero que lo niegan (a causa de su edad —nueva generación—, de su medio,

de las perspectivas que constituyen su apertura práctica en el mismo mundo) y, sobre todo, que, por la lectura, como *praxis* de superación reactualizan significaciones en cuanto a sí mismos y en cuanto al mundo material y social, transformando estos sentidos y aclarándolos con un nuevo contexto (un libro escrito hace diez años y leído hoy en este momento histórico, por un muchacho de veinte años). Sin embargo, el autor puede o no seguir escribiendo libros, puede o no volver a leer los suyos de vez en cuando, su interés ideológico consiste en que tiene su ser-fuera-de-sí en significaciones materiales (que aún conoce y comprende, si se quiere, pero sin producirlas ni vivirlas) cuyo conjunto seudo orgánico se ha constituido como la realidad inorgánica de su organismo práctico y a través de los cuales está perpetuamente *en peligro* en el mundo por el Otro, a menos que vuelva a ellos sin cesar, que explique, que muestre (o que trate de mostrar) que son compatibles con los descubrimientos y las prácticas nuevos, que no pueden morir por los Otros como han muerto por él (en tanto que fueron un movimiento de objetivación viva cambiándose en objetividad). Si trata de defenderse o de completarse en tanto que es esta obra, de mostrar que no ha hecho mal al escribir esto o aquello, etc., se encuentra arrojado a la dependencia de toda la Historia en curso por el objeto en el cual se había refugiado contra la Historia. Su interés ideológico consistirá en combatir las teorías o las obras nuevas, todo lo que puede desclasificarlo (y también de comer todo y de digerir todo para constituir otros libros, complementos y justificaciones de su obra anterior). Se verá en este nivel que la relación de seudo interioridad recíproca entre el hombre y su objeto no es la misma que la del propietario con la cosa poseída; en efecto, cualesquiera que sean en determinado plano las instituciones que regulan en la sociedad considerada en la relación entre el autor y el libro en tanto que éste es su medio de vida (pensión, salarios, derechos de autor, etc.), la relación del creador con su creación —en tanto que sólo es él mismo como producto consumible— no es la de posesión. Poco importa aquí que se estudie esta dependencia en ella misma; sólo quería recordar que —aunque se manifieste de manera evidente en el caso de la propiedad privada— sería totalmente abusivo limitar el *interés* a la propiedad real de nuestras socie-

dades burguesas. Es una relación negativa y práctica del hombre en el campo práctico a través de la cosa que es fuera, o, en otro sentido, una relación de *la cosa* con las otras cosas del campo social a través de su objeto humano.

Sólo esto, y no las optimistas armonías de la economía liberal, permite comprender cómo en condiciones definidas el interés individual puede transformarse en interés de grupo (o de clase). En efecto, si con ello hubiese que entender que un carácter subjetivo del individuo está de acuerdo con los caracteres subjetivos de todos los Otros, tendríamos que empezar por olvidar la dialéctica de la alteridad que hace que este acuerdo sea imposible en tanto que tal. Pero si lo lográsemos, luego habría que comprender el acuerdo de estas subjetividades moleculares; si hemos empezado por plantearlas en su diferencia, no vemos por qué una misma situación exterior no habría de exasperar estas diferencias, y además, en el verdadero medio de la alteridad, un mismo peligro, por su urgencia, en determinadas condiciones corre el riesgo de acentuar los antagonismos y los conflictos. Resulta fácil señalar, por el contrario, que el interés particular como objeto material del mundo tiene ya una estructura de generalidad, porque se da como el mismo en todos, en tanto que esta identidad crea los antagonismos en el medio de la alteridad. Y, claro está, eso no es del todo verdad: no es primero el mismo para dividirse después en una infinidad de oposiciones, sino que, en un campo social dado, en tanto que la unidad de un mismo equipo, de las mismas técnicas y de los mismos conocimientos constituye la base práctica fundamental que hace posible todo antagonismo, las oposiciones las definen a la unidad de todas, a las unas por las otras y en su enfrentamiento, en tanto que niegan a cada una, como carácter universal del interés particular. La economía clásica creyó, pues, que podía definir estos intereses idénticos como si existiesen igualmente en todo individuo de un grupo, sin darse cuenta que esta identidad es el resultado de un proceso en serie. Dicho de otra manera, cuando se enuncia tal o cual verdad evidente, como por ejemplo la siguiente: "en un régimen capitalista el interés del productor —por lo menos dentro de ciertos límites— es intensificar la producción rebajando los costos", se cree *lógicamente* que se enuncia una verdad analítica y aristotélica

del tipo de "todos los hombres son mortales". Pero en realidad se trata una cosa completamente distinta, ya que este interés sólo le llega a cada uno en determinadas condiciones totalizadoras *y por los otros* (en una Francia donde, por una especie de acuerdo tácito y por inteligencias muy reales aunque secretas, la competencia, a la cual no podrían resistir las pequeñas empresas, queda yugulada en beneficio del malthusianismo, el interés del patrón —que aparece raramente en el contexto europeo o mundial— consiste en aumentar la productividad sin aumentar la producción; y también esto le viene de los Otros), y porque se trata de una estructura de alteridad serial del ser-fuera-de-sí individual. La universalidad del interés particular así sólo aparece en una forma de pensamiento (es decir, de racionalidad) que definiré más adelante, cuando hable de los transfinitos seriales. Y con este punto de vista, la universalidad del interés particular ("cada uno persigue su interés", etc.) acaba por volverse la unidad material y trascendente de todos los intereses como condicionamientos recíprocos por una misma negación inerte y fundamental que en el fondo se da como el resultado autodestructivo de todos los antagonismos. "Cada uno persigue su interés" quiere decir que la característica general del interés particular es no poder nunca ni transformarse en interés general ni realizarse en la estabilidad en tanto que interés singular. Pero conviene señalar también que en esta experiencia hemos supuesto que el campo práctico estaba ocupado por una multiplicidad de individuos que al partir disponían de posibilidades prácticamente iguales, y que este campo quedaba *libre*, es decir, que, por hipótesis no se descubría en él la acción de ningún otro grupo que desde el exterior hubiera dominado o explotado a los individuos considerados. Esto suponía, pues, un momento abstracto de experiencia, es decir, por ejemplo, la asimilación del campo práctico y libre en el medio de la alta burguesía capitalista sin tener en cuenta a las otras clases. Pero hay que concebir, para conservar el ejemplo de la industrialización francesa en el siglo XIX, que la máquina también existe como determinación del campo práctico de la población obrera y —es el tercer carácter del Ser práctico-inerte— que es *destino* para los obreros en la exacta medida en que para el patrón es *interés*. El obrero que sirve a la máquina *tiene su*

ser en ella lo mismo que el patrón; y así como éste reinvierte en ella sus beneficios, el trabajador se encuentra objetivamente obligado a dedicar su salario al mantenimiento (con un mínimo de gastos) de un servidor de la máquina que *no es otro distinto de sí mismo*. Hemos visto más arriba, por lo demás, cómo los utensilios, en el campo de la necesidad y del trabajo de los Otros (y de él mismo en tanto que Otro), manifestaban sus exigencias como *imperativos*; cómo, en fin, estaba atacado en su mismo organismo por las contra-finalidades de un maquinismo del cual era el verdadero animador. Pero esta aparente simetría no nos puede confundir: la máquina ni es ni puede ser *el interés* del obrero. La razón es simple: lejos de objetivarse en ella, es ella la que se objetiva en él. En tanto que la industrialización y la concentración determinan la proletarización de una parte de las clases rurales, al mismo tiempo que para los nuevos proletarios constituyen la posibilidad de vender su fuerza de trabajo, en el campo del Ser práctico-inerte constituyen una fuerza de atracción que arranca al campesino de los cultivos para colocarlo en un taller delante de una máquina de tejer. Ahora bien, el individuo así significado por la práctica material es uno cualquiera: sólo tiene que responder a algunas condiciones universales (ser un campesino expropiado o susceptible de expropiación o el hijo de una familia campesina miserable y demasiado numerosa, etc.); como obrero, sólo es una determinada fuerza de trabajo utilizada para realizar trabajos variables y renovada todos los días por el salario cotidiano. Así no sólo existe su ser antes que él y fuera de él en el movimiento de la economía y finalmente en *esta* máquina (o en *estas* herramientas) que lo reclama, sino que además este Ser representa la pura abstracción de él mismo; su ser-objeto lo espera y lo produce pacientemente a distancia: por ejemplo, la industrialización de determinados cultivos, al preparar progresivamente la ruina y la expropiación de su padre, forma pacientemente al hijo hasta el momento en que la miseria hace de él un obrero *libre*, es decir, un explotado cuya explotación reside por entero en la libertad del contrato. La máquina forma a su hombre en la exacta medida en que el hombre forma a la máquina (ya estudiaremos menos sucintamente esta fabricación). Lo que significa que por un proceso temporal y teleológico constituye a su

servidor como una máquina para hacer funcionar máquinas. Invierte las relaciones en el interior del agente práctico: como imperativo categórico, hace de él un medio absoluto aunque consciente (en tanto que *conoce* el imperativo); como distribuidora de salario, transforma a su *praxis* (o fuerza de trabajo en mercancía, es decir, en producto inerte aun conservándole el poder de unificar un campo práctico; y además se transforma ella misma en cosa viva y seudo organismo en la medida en que se hace fuerza de exterioridad inerte (es decir, en que emplea su propia sustancia en transformaciones energéticas de tipo inorgánico). Define, pues, y produce la realidad de su servidor, es decir, que hace de él un Ser práctico-inerte que será máquina en la medida en que éste es humano, y hombre en la medida en que a pesar de todo será herramienta que hay que dirigir, es decir, su exacto complemento a título de hombre invertido. Al mismo tiempo determina su porvenir de organismo vivo, de la misma manera que define el del patrón. La diferencia consiste en que lo define negativamente como imposibilidad de vivir a más o menos largo plazo. no sólo por las contra-finalidades que hemos descrito (impureza del aire, destrucción de lo circundante, enfermedades profesionales, etc.), sino también porque en tanto que desarrolla su ser en el campo práctico de la industrialización, representa *para él* un peligro permanente de baja de salarios, de huelga tecnológica y de descalificación. Todo lo cual encuentra su racionalidad en el significado real de la industria: la máquina está hecha para reemplazar al hombre. Vemos que esto en determinadas condiciones puede significar para ciertas sociedades que ella tiene que aliviar al hombre de su trabajo. Pero *fuera de su aparición histórica*, en el contexto social de la época está encargada de reemplazar a *determinados hombres* —precisamente los trabajadores manuales— porque cuesta menos mantenerla. Así es que cuando el patrón ve en la fábrica el ser-fuera-de-sí de su singularidad individual, su posibilidad propia de expansión según determinadas reglas, el objeto que se tiene que servir y que se tiene que desarrollar, pero en tanto que es su propia materialidad positiva y su poder sobre el mundo, el obrero encuentra en ella a su ser como generalidad indiferente, a su *praxis* como ya materializada en tareas predeterminadas como inertes exigencias que se tienen que cumplir, a su por-

venir como impotencia, y finalmente, descubre su destino prefabricado en el inerte intento de la máquina, que trata de suprimir a sus servidores. Lo que significa que la máquina *en ningún caso* podría ser el interés particular del obrero; por el contrario, es a la vez la negación *a priori* de su particularidad y de toda posibilidad de que tenga un interés. En tanto que tiene a su ser objetivo en ella y en el salario que ella le da, no puede emplearle en otra parte; no hay ningún otro objeto del que pueda decir que sea el ser-fuera-de-sí particular del obrero en el mundo. Y sin duda que la fuerza de trabajo está tratada como mercancía inerte, pero aunque efectiva y socialmente se vuelva mercancía, representa en él la perpetua necesidad de hacerse medio inorgánico de un fin que no le concierne, más aún que en una materialidad exterior en la que estaría objetivado. Por el contrario, se objetiva en su producto, pero precisamente en la medida en que éste no le pertenece. Sin duda que el solo hecho de tratar la fuerza de trabajo como mercancía hace que nazca un mercado del trabajo en que los obreros se oponen en relaciones de competencia antagónica; lo que quiere decir que, a título de vendedor, entran en un mercado estructurado por el capitalismo. Pero este antagonismo tiene como doble origen la necesidad directamente sentida o inmediatamente prevista y la relativa rareza de la demanda (rareza que las máquinas permiten que el patrón mantenga). *El interés del obrero no consiste en trabajar*; se trata de otra cosa, ya que hace un trabajo que lo revienta por la obligación de la necesidad, y que, por sus lejanos resultados (construcción de máquinas) contribuye a eliminarlo. En cuanto al antagonismo de los trabajadores en el mercado, necesariamente llega al resultado más opuesto a los "intereses" del individuo o de la clase, si pudiese tenerlos, ya que le permite al patrón que haga aceptar unos salarios miserables o que intimide a los huelguistas con la amenaza de substituirles en el acto.

Pero en la medida en que la máquina significa al obrero como ser práctico-inerte y privado de todo interés particular (y de toda posibilidad de tenerlo), lo designa también como individuo general, o si se quiere, como individuo de clase (no dando aún a esta palabra sino un sentido muy abstracto de "colectividad"). Y sabemos que aquí lo mismo son producir

y significar; lo que evidentemente no significa que la máquina produzca seres abstractos y sin individualidad; el agente humano, en el seno de la reificación, es totalidad constituyente y dialéctica; en verdad, cada uno pone la particularidad de su *praxis* en su manera de constituirse y de dejarse constituir como generalidad, y esta generalidad de cada uno caracteriza las relaciones de todos; cada uno descubre su generalidad en el Otro, y las relaciones *personales* se construyen sobre esta base. La inerte generalidad como medio de la clase obrera en los comienzos de la industrialización, no puede ser considerada como unidad real y totalizadora de los obreros (de una fábrica, de una ciudad o de un país); volveremos sobre ello; les llega a partir de la materia trabajada como esas falsas unidades negativas que conocemos, y es constitutiva de cada uno y de todos como la unidad negativa de un destino que los condena. Pero, al mismo tiempo, en el medio negativo de lo general, cada uno ve el destino general (es decir, todavía no de una totalidad obrera, sino de una cantidad indeterminada de ejemplares parecidos unidos en una misma condición) de cada uno y de todos en la generalidad misma de su propio destino; o, si se prefiere, ve el destino del obrero, como negación de su propia posibilidad de existencia, en la generalidad de las máquinas en tanto que poseídas por la generalidad de los Otros. Es aún demasiado pronto para indicar la manera en que puede unirse la clase o una fracción de la clase en un grupo organizado, es decir, de transformar la generalidad y la identidad en totalización unificadora. Pero, en el nivel de la experiencia en que nos encontramos, sólo he querido mostrar que será lo mismo realizar la totalidad activa del grupo (sindical o político) y constituir en relación con ese grupo (en tanto que representa la unificación en curso de la clase), y frente a él la totalidad del maquinismo industrial, en una sociedad capitalista, como el ser-fuera-de-sí total de la clase obrera (y la totalidad de la producción como totalidad de la *praxis* objetivada e invertida). A partir de aquí, en tanto que la *praxis* del grupo se organiza para volver a apropiarse del destino total de la clase por la socialización de los medios de producción e incluso en tanto que entra en lucha (por ejemplo, en el plano de la lucha sindical), en el curso de un momento determinado del proceso

histórico, contra las consecuencias singulares de la propiedad privada de las máquinas como relación de producción fundamental, por la negación práctica de su ser-fuera-de-sí *como destino*, éste se constituye como *interés futuro* (es decir, a través del objeto material), como exigencia contenida en la materialidad-destino de cambiarse en materialidad-interés. La contradicción de la máquina en período capitalista consiste en que crea y niega simultáneamente al obrero; esta contradicción materializada en destino general es una condición fundamental de la toma de conciencia, es decir, de la negación de la negación. Pero la única negación posible como *unidad de todos*, no puede ser la negación de la máquina en sí (como trataron de hacer, hacia 1830, aquí y allá, artesanos que ella arrojaba a la calle, obreros descalificados cuyo salario bajaba inexorablemente) y, por consiguiente, del obrero en tanto que es su producto y que ella es su ser; sino de la máquina *en tanto* que es destino en exterioridad para el hombre producto, porque, *en un determinado régimen social*, le ordena sin que él pueda ordenarla a su vez. Así el obrero se limita a querer que el conjunto de los medios de producción y de los productos representen *la expansión material de su clase* (resulta inútil aquí mostrar el movimiento de esta *praxis* hacia la exigencia de una sociedad sin clase), es decir, que *este conjunto*, por el solo movimiento que niega a su carácter de destino (la organización y la lucha), se convierte en su interés. Lo que no significa, sino todo lo contrario, que una socialización real de los medios de producción no tenga que ser seguida, en su desarrollo histórico definido, por la total supresión del interés, incluso uniendo a los hombres *en alteridad* a través de la materia. Como siempre, el interés *nace* de *la alteridad* como primera relación humana y práctica, aunque deformada por la materia conductora y manteniéndose en el medio de la alteridad. Hay intereses obreros, un interés de la clase obrera porque el patrón, al provocar la existencia de máquinas nuevas en el marco del capitalismo y al apropiárselas *como interés suyo*, constituye el destino de los obreros como *interés del Otro sufrido por ellos con la forma de contra-interés* (destino), y porque *en* el momento de la lucha social, es decir, de la *negación de la negación*, el objetivo real y material sólo puede ser la negación del interés del capitalista en tanto que

se hace destino para el trabajador, es decir, negación del *interés del otro como negación*. Y *precisamente*, en un determinado momento histórico de la unión, la negación del interés del Otro se realiza como afirmación del interés propio de la clase obrera. Toda la descripción que hago aquí, se refiere, en efecto, a los primeros tiempos del capitalismo (la existencia de grupos activos y de instituciones obreras y la realización del socialismo en algunos países, transforma radicalmente el problema). Pero no cabe duda de que hacia 1830 los obreros que rompían las máquinas, y hasta los tejedores de seda de Lyon (que protestaban *contra una disminución del salario*) sólo pedían una cosa: la estabilización de su destino. Nada contribuyó tanto en la organización obrera, bajo Luis Felipe, como esta inflexible degradación del poder de adquisición, unida a una determinada etapa de la industrialización (los salarios, pasado un umbral determinado, después tenían que subir, durante una segunda fase de industrialización, entre 1870 y 1914), y que indicaba a los obreros que la estabilización era imposible en la medida en que su destino sólo era imposibilidad de toda estabilización. Y esto no era a causa de la materialidad física y técnica de la máquina, sino a causa de su materialidad social (de su ser práctico-inerte), es decir, de la imposibilidad de controlar esta materialidad y de orientarla hacia la disminución real del trabajo humano *para* todos y no hacia la negación de los trabajadores o por lo menos de su humanidad. El interés de la clase obrera se inscribe, pues, en el conjunto práctico-inerte que, en la contradicción de las luchas —y hacia mediado el siglo XIX—, representa a la vez su interés futuro y su destino presente: su destino, cuando un endurecimiento del patronato, el fracaso de intentos de unión y unas huelgas fracasadas o reprimidas sangrientamente remiten a un porvenir indeterminado la realización de la socialización como proceso total; su interés, por el contrario, cuando el valor de la mano de obra aumenta a través de un movimiento de expansión industrial, y al mismo tiempo crece también el poder obrero, luego también las actividades de unificación y la producción de *aparatos* y de *órganos* a través de la clase misma. Pero, claro está, desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días, las dos estructuras no han dejado de darse nunca al mismo tiempo en los países capitalistas; en la derro-

ta, la socialización *queda por hacerse* y la derrota misma enseña nuevos medios de lucha; la peor desesperación de la *actual* generación (esas máquinas son *mi* destino) se niega necesariamente por la existencia de otras generaciones que tienen que llegar; e, inversamente, en los países capitalistas, las mayores victorias obreras no han suprimido, por definición, la apropiación por individuos o por grupos, aunque el margen de los beneficios esté fijado por el conjunto social, aunque el control del patronato (higiene, seguridad y hasta gestión) por los órganos sindicales sea eficaz. Es que precisamente ese interés obrero nunca se le presenta al obrero como un objeto inerte de contemplación, sino como el sentido variable y práctico de su lucha cotidiana contra las consecuencias necesarias del proceso capitalista, luego como *presente* (en la medida en que toda acción lograda, aunque sea local, se da como negación humana de un destino y, en lo concreto, como utilización práctica y negativa de las máquinas contra el patrón en el medio mismo del liberalismo competitivo [1]) y al mismo tiempo del *porvenir*, en una perspectiva cuya apertura y profundidad están condicionadas precisamente por la *praxis* misma dándose su sentido total e histórico. Así —aunque aún no hayamos contestado todavía a nuestras preguntas: cómo puede ser una *clase* dialécticamente inteligible, cómo puede formarse *un grupo práctico* y qué tipo de realidad dialéctica puede representar— podemos deducir ya de nuestra experiencia la certeza racional de que los obreros no tienen intereses particulares (en tanto que individuos sometidos a las fuerzas de la masificación) y que su unión, si tiene lugar, está indisolublemente ligada con la constitución del interés general (como tal, aún indeterminado) en *interés de clase*.

A partir de este punto, aparece en los patrones el interés de clase; el momento pasado en silencio, en efecto, en la constitución de su propiedad material como interés privado suyo,

1 La huelga como negativa colectiva a usar máquinas hace de éstas —en tanto que exigen una determinada tasa de producción en circunstancias definidas— el arma de los obreros contra el patrón, y en la medida en que persiste la huelga y parece que va a tener éxito, el patrón a su vez descubre su destino como posibilidad lejana (si no para él, por lo menos para las generaciones del porvenir) y futura a través de su interés presente.

es que ni la tierra ni las máquinas producen *solas*, o si se prefiere, que tiene necesidad de *medios humanos* para ponerse en marcha. Cuando digo: *dejado pasar en silencio*, eso no implica ninguna consideración particular sobre la actitud del patrón en cuanto al obrero; con una falsa ingenuidad puede creer en el valor absoluto del libre contrato de trabajo, o, sin hacerse ninguna ilusión sobre la naturaleza del beneficio, puede creer que los trabajadores están masificados y que son impotentes para intentar nada. Esta posición abstracta, que permite confundir obrero y máquina en la simbiosis real de su actividad social común, legitima ante sus ojos la constitución de un solo campo social: el de los *patrones* cuyas *propiedades* en tanto que materia y medio de producción les oponen oponiéndose en su ser práctico-inerte. De cierta manera, la multiplicidad de estos antagonismos siempre ha estado integrada en formas abstractas de unidad y de universalidad. Divididos en tanto que cada uno de ellos produce *la misma mercancía* que el otro, dos industriales afirman de una u otra manera su unión positiva en tanto que productores de riquezas para el conjunto de la humanidad. Es la significación del calvinismo desde el siglo XVI y del puritanismo hasta en el siglo XX: el burgués es el hombre de Dios porque Dios lo ha puesto en la tierra para continuar la creación; y en el orgullo del industrial victoriano, que contempla cómo envenenan a su ciudad natal las chimeneas de su fábrica, entra una estructura colectiva: no es el único aunque sea el más poderoso, y, por el contrario, necesita que haya otros poderosos para ser más poderoso que ellos. En el fondo, estas integraciones abstractas traducen simplemente *el otro aspecto del interés particular*: fundado en la diferenciación de la producción y condicionando una división siempre más adelantada de las funciones y del trabajo (por lo menos en el curso del siglo XIX), la propiedad privada de una fábrica implica una solidaridad *por la materia* del industrial con sus proveedores y con sus clientes. En verdad, aún estamos aquí en el dominio de lo práctico-inerte, puesto que es la máquina la que exige determinados materiales (y que, por ejemplo, la mejora de los medios de comunicación condiciona a través de eso) y puesto que es ella también la que exige determinadas salidas (es decir, en un determinado nivel de producción, clientes que a su

vez sean productores). Esto se traduce en el campo práctico y con la aberrante apariencia de "vida privada", en relaciones *sociales* entre patrones-proveedores y patrones-clientes (simplifico hasta el extremo porque en realidad estas relaciones sociales ponen en tela de juicio a todo el campo social de la producción en tanto que es el interés privado de los capitalistas, luego que las relaciones sociales "privadas" ponen en contacto *también* a los financieros y a los agentes superiores de la administración. Pero estas relaciones sociales —simple actividad que trata de establecer entre los patrones las relaciones humanas que se exigen para las máquinas— de hecho están corroídas por la exterioridad (en tanto que se reconstituye en la competencia). Nada une *verdaderamente* a tal proveedor con tal cliente, salvo una situación material que se da a sí misma como variable (basta con una disminución del precio de los transportes para que el interés particular de *este* cliente sea proveerse en otro sitio). En este sentido, la unidad negativa de "cada uno persigue su interés", corroe y neutraliza a la unidad positiva de la pretendida solidaridad en la diferenciación. En los salones de los grandes burgueses, las máquinas se visitan y realizan su acuerdo provisional. La unidad concreta de la clase burguesa sólo puede ser realizada con una negativa común de la *praxis* común de los obreros. Las clases explotadas se manifiestan *como explotadas* por la simple unión que, en medio de la clase, hace que el obrero aparezca como un hombre; para un patrón aislado en su interés privado, la negativa rigurosa de los explotados a considerar que la máquina es su destino, se manifiesta como la posibilidad de que su propio interés se transforme para él en destino. No sólo por la socialización aún lejana de los medios de producción, sino por la simple resistencia obrera (a la disminución de los salarios, a la elevación de las normas, etc.) que comporta *en sus principios* la reducción de sus beneficios, luego su ruina posible (por los otros competidores). Pero la *unidad* de la *praxis* obrera, a través de la dispersión geográfica de las fábricas en el campo social, le asigna a cada patrón la posibilidad de un destino *en tanto* que está apuntado por ella *a la vez* como individuo general y como un momento particular del proceso capitalista en su totalidad. En este sentido, los capitalistas realizan el capital como la totalidad de un proceso

en lugar de una simple dispersión de intereses tan pronto solidarios como contradictorios, *a través de la unión obrera*. Esta modificación se encuentra desde fines del siglo XVIII, y podemos verificarla a través de determinados escritos de la época. Nasmyth escribe entonces que "las huelgas hacen más bien que mal, ya que sirven para estimular los inventos". Y Are: "Si el capital toma a la ciencia a su servicio, el obrero recalcitrante será forzado a ser dócil". En verdad, hay un círculo: la máquina provoca las huelgas precisamente en tanto que quieren eliminar a un número determinado de trabajadores. Lo esencial es que el capital toma conciencia de sí mismo *en tanto que está unificado en el medio del Otro*, luego en tanto que *totalidad otra*; su interés general (y total) le llega, pues, *en tanto que otro* y negativamente como la necesidad de destruir en la otra clase toda posibilidad de transformar su destino en interés. Es lo que indica bien esta otra observación de un economista clásico: "A la mayoría de nuestras herramientas y máquinas poderosas y automáticas, los industriales sólo podían adoptarlas obligados por las huelgas". Esto sólo es parcialmente verdad; de hecho, es también la máquina la que produce a la máquina, en período de competencia, ya que es ella la que determina la corriente de las inversiones. Pero la confesión es interesante históricamente, porque muestra el desarrollo histórico del capital que se produce para los burgueses a causa de la presión de la *Otra clase*. Y en la medida en que la máquina se vuelve exigencia para el capitalista, en tanto que es su interés privado, en la medida en que el crecimiento de la producción define directa o indirectamente todas las actividades sociales y políticas de un grupo humano, en la medida en que el descubrimiento en determinados países de nuevas fuentes de energía se vuelve desde el exterior un destino para las naciones menos favorecidas, la totalidad "capital" en tanto que interés común de la clase capitalista está también sentida como destino por cada uno y por todos. En ese nivel, el Estado, como órgano de clase, representa un aparato de lucha contra *el capital como destino de los capitalistas*; en este nivel, igualmente, los órganos de la lucha obrera van a causar *en la otra clase en tanto que Otra* para ella misma acuerdos y sindicatos de patrones, cuya estructura se determinará según las estructuras de los organismos obreros. Sin

embargo, mientras el régimen competitivo no está directamente puesto en tela de juicio por organizaciones de patrones que luchan contra las contra-finalidades del capital[1], la unidad desgarrada del campo social de los capitalistas provendrá de que sólo se pueden unir para imponer la multiplicidad giratoria de sus contradicciones. En una palabra, el interés de clase de los capitalistas consiste, hasta el fin del siglo XIX, en mantener un régimen en el que sea la regla el conflicto de los intereses privados. O, si se les toma en el ser-fuera-de-sí-mismos, es el conjunto material de los bienes de producción en tanto que esta totalidad niega en su materialidad social a la totalización práctica que quiere intentar la clase no-poseedora (es decir, la socialización) y afirma con todo su ser práctico-inerte la dispersión negativa de los propietarios de capitales. A partir de ahí, todo se vuelve *Otro*: la amenaza de los Otros constituye para los poseedores su interés general en tanto

1 En este sentido, los monopolios, los *cartels*, los *ententes*, en tanto que definen —tanto como la intervención del Estado— al régimen semicompetitivo en que vivimos, provienen a la vez de la transformación de los medios de producción (energía eléctrica, etc.) y de la clase obrera misma, ya que al mismo tiempo se vuelve una de las salidas esenciales de la producción de masa. Sin embargo, hay que señalar que se trata de un intento de la industria para paliar una contradicción estructural del proceso capitalista. Los productores se encuentran con que son en ellos mismos y como consumidores el destino del capital, en la medida en que la necesidad que tiene el capitalista de volver a invertir la mayor parte de los beneficios en la empresa lleva al doble resultado contradictorio de aumentar la producción y de disminuir el poder de adquisición global de las masas obreras. Así el destino de los obreros, como negación de su nivel de vida por la máquina, se vuelve el destino de la máquina (en el campo social del capitalismo) como negación de la posibilidad de colocar sus productos; y este destino se sufre a través de las *crisis*. No hay duda de que una política de salarios elevados en el marco de una producción en masa dirigida (lo que implica la negación al menos parcial del régimen competitivo) fue, a través de la "segunda revolución industrial", un esfuerzo de organización consciente del patronato, en determinados sectores industriales, y en los países más avanzados, para superar la profunda contradicción del proceso capitalista haciendo de los productores mismos los consumidores de sus propios productos. En este nivel de la experiencia, un nuevo conflicto teórico opondrá a los marxistas (que piensan que la contradicción sólo está disimulada) y a los tecnócratas (que pretenden que está superada). No se puede examinar aquí. Sólo se trataba de mostrar la inversión que para el capitalismo transforma el destino del proletariado (hasta en la miseria de que sufre) en destino del capitalismo, en el terreno del consumo.

que Otro, y este interés material es la exigencia de que las relaciones de los capitalistas entre ellos sean del Otro al Otro o, si se prefiere, que el modo de producción capitalista, en tanto que determina las relaciones de producción, nunca pueda unir a los miembros de la clase dominante sino por su alteridad radical. Hemos visto, en efecto, que el interés particular expresa finalmente al ser-fuera-de-sí material en el medio del Otro y la venida de sí-mismo a sí como Otro distinto de sí.

Estas indicaciones formales desde luego que no pretenden añadir *nada* a la evidencia de la reconstrucción sintética que realizó Marx en *El capital*; ni siquiera quieren ser un comentario marginal; en efecto, por su evidencia, esta reconstrucción rechaza todo comentario. Por el contrario (aunque sólo sean posibles sobre la base de esta reconstrucción que vuelve a crear al mismo tiempo el método y el objeto), se colocan lógicamente *antes* de esta reconstrucción histórica, en un nivel de indeterminación y de generalidad mayor: en la medida en que han fijado algunas relaciones del campo práctico-inerte en su generalidad, tratan, sencillamente, de definir el tipo de inteligibilidad que se manifiesta en la reconstrucción marxista; nosotros sólo hemos tratado de establecer sin prejuicios (por lo demás, no hemos terminado nuestra investigación) en qué relaciones fundamentales de la *praxis* con lo circundante material (en tanto que organiza un campo práctico y que define la relación de los hombres entre ellos a través de sus objetos y la relación de los objetos entre ellos a través de los hombres), podremos encontrar un fundamento racional en la evidencia de la experiencia dialéctica tal y cómo puede realizarla cualquier lector de Marx. Y para los conflictos de intereses, en particular, hemos encontrado en nuestra propia experiencia, tal y como la conducimos a lo largo de este libro, un medio de levantar la hipoteca hedonista y utilitaria que hace del interés una mezcla irracional de *conatus* subjetivo y de condiciones objetivas. Hay que elegir, en efecto: o "cada uno persigue su interés", lo que significa que la división de los hombres es *natural*, o es la división de los hombres, como resultado del modo de producción, lo que hace que aparezca el interés (particular o general, de individuo o de clase) como un momento real de las relaciones entre los hombres. En el primer caso, el interés como hecho de naturaleza es un dato

perfectamente ininteligible; por lo demás, la inducción que lo pone como realidad *a priori* de la naturaleza humana, se mantiene perfectamente injustificable; en fin, el conjunto de la historia, en tanto que su motor son los conflictos de intereses, se hunde en el absurdo por entero; en particular, el marxismo no es más que una hipótesis irracional: si los conflictos de interés son *a priori*, serán ellos y no el modo de producción los que determinen las relaciones de producción; o, si se prefiere, el modo de producción ya no es la *praxis* objetivándose y encontrando en su objetivación, es decir, en su devenir-materia a través de la cual unos intereses individuales deciden el tipo y la intensidad de sus conflictos. En efecto, la ley de interés (o la *struggle for life* darwiniana) tiene como consecuencia inmediata que las relaciones humanas son antagónicas *a priori*. No es de extrañarse, en estas condiciones, que una determinada ideología conservadora condene todo intento de socialización en nombre de la naturaleza humana (es decir, de la oscura ley de interés): el hombre seguirá siendo siempre el mismo, etc. Pero es sorprendente que en algunos autores marxistas se encuentre una especie de vacilación entre la ley de interés y la concepción marxista de la historia, es decir, entre una especie de materialismo biológico y el materialismo histórico. Ponen en la necesidad no sé qué tenebrosa opacidad. Cuando la han hecho perfectamente *ininteligible*, llaman a esta ininteligibilidad realidad objetiva, y, ya satisfechos, consideran *el interés* a esta fuerza inerte y sombría, que es exterioridad en la exterioridad. Entonces en los conflictos humanos, nadie puede comprender nada, porque la mayor parte —sobre todo los que oponen un grupo oprimido o explotado a un grupo de opresores o de explotadores— parece que ponen en juego "intereses" de nivel, de complejidad y de estructura muy diferentes. Y, para tomar el ejemplo de una fábrica en huelga, si se nos dice —lo que en tal o tal caso puede ser perfectamente justo— que los huelguistas luchan desesperadamente y con la espalda contra la pared porque, en su caso particular, no pueden soportar ni la menor reducción de su poder de adquisición, mientras que los patrones —que podrían soportar un reajuste de los salarios— tienen interés en negarlo en el marco de la coyuntura económica y en función de sus previsiones y de su plan de producción (o que

cederán porque el país se industrializa y crece el valor de la mano de obra), tenemos unas realidades heterogéneas que se reúnen con un mismo nombre cuando en realidad se constituyen a diferentes niveles. Porque el interés del obrero sería aquí la simple necesidad vital y el del patrón es una determinada necesidad (o posibilidad) que se le impone por la producción misma, es decir, a través de todas las estructuras de la sociedad capitalista, y que sólo remite (como hemos visto) muy indirectamente a la necesidad misma, aunque esté siempre presente, *como tensión*. Sería lo mismo si no sé qué idealismo socializante nos presentase a los patrones como *rapaces a priori*, es decir, si del deseo de ganancia, de poder, etc., se hiciese (que sólo existe en y por una sociedad y cuyo carácter e intensidad dependen del conjunto histórico y de las instituciones) la fuerza natural que mueve a los individuos. Encontraríamos entonces —encontramos con frecuencia— la misma heterogeneidad ininteligible cuando se nos muestra a los obreros agrupados en sindicatos y actuando conforme *a los intereses de su clase* contra los patrones-vampiros cediendo a los impulsos de rapacidad. En ambos casos, el paso de la falsa objetividad individual (el *conatus* presentado como fuerza exterior) a la generalidad objetiva y abstracta de un proceso no se puede comprender de ninguna manera. Y si los obreros fuesen ante todo esos intereses planteándose a través de las divergencias y los antagonismos como realidades naturales, si su interés de clase no estuviese inscrito para ninguno en el destino prefabricado por la máquina, no serían posibles ninguna propaganda, ninguna educación política y sindical, ninguna emancipación. Los intereses se constituyen para cada individuo o para cada clase en y por la materia misma en tanto que, como herramienta, define y produce a los hombres y a las relaciones que son más propias para servirla (para servir a la producción). No se distinguen, para los hombres o los grupos considerados, de su ser-fuera-de-sí en la materia en el trabajo en tanto que este ser-fuera-de-sí está sentido por el Otro como destino (por los otros hombres o los otros grupos); la estructura del equipo material decide sólo el tipo de intereses que están en presencia (es ella la que crea para una clase un campo práctico de intereses individuales y para otra clase un campo de interés general como su única posi-

bilidad). Con esta perspectiva, los conflictos de intereses están definidos en el nivel de las relaciones de producción, o más bien son estas relaciones mismas: aparecen como directamente provocados por el movimiento de la materia trabajada o más bien como esa materia misma en sus exigencias y su movimiento, en tanto que cada grupo (o cada persona) lucha para tomar su control (para controlar la producción a través y por su ser-fuera-de-sí-en-ella, es decir, a través de esta inerte y potente objetivación de sí mismo en ella) y para arrancar ese control al Otro. En este sentido, no es la diversidad de intereses la que hace que nazcan los conflictos, sino que son los conflictos los que hacen que nazcan los intereses en la medida en que la materia trabajada se impone a los grupos que están en lucha como realidad independiente por la impotencia provisional que nace de su relación de fuerza. Y en este sentido, el interés es siempre negación no sólo del Otro, sino del ser práctico-inerte de la materia y de los hombres en tanto que este ser se constituye para cada uno como destino del Otro. Pero en el mismo momento sólo es esta intercambiabilidad del hombre y de su producto en el medio práctico-inerte. La contradicción del interés es que se descubre en un intento individual o colectivo para encontrar el lazo original y unívoco del hombre con la materia, es decir, la libre *praxis* constituyente; pero que es ya por sí mismo la desviación y la petrificación de este intento por la materia como falsa reciprocidad de la acción humana; con otras palabras, en el campo práctico-inerte, el hombre activo pero inerte en su producto se vuelve el único medio de impedir que su interés se vuelva destino o de transformar a su destino en interés. Pero como destino e interés son dos estatutos contradictorios del ser-fuera-de-sí y como estos dos estatutos siempre existen a la vez (aunque uno pueda envolver al otro y ocultarlo), señalan los límites del campo práctico-inerte, en tanto que la materia trabajada produce a sus hombres como sus medios, con sus conflictos y sus relaciones de trabajo, es decir, en ese momento de la experiencia dialéctica en que el hombre definido por su ser-fuera-de-sí (ya se trate del sello aplicado por él sobre la materia o de una prefabricación de sus funciones por el encuentro y la organización pasiva de exigencias materiales) se encuentra definido como *materia encantada* (es decir, exactamente como una materialidad inorgánica y trabajada que desarrolla una actividad humana porque sintetiza en su pasividad lo indefinido serial de los actos humanos que la sostienen). Así *para este ser* que se descubre a través de este perpetuo robo de su *praxis* por lo circundante técnico y social, el destino amenaza como fatalidad mecánica; y su lucha contra el destino en tanto que tal sólo se puede aprehender a ella misma como libre afirmación humana; tiene que darse como medio de salvaguardar (o en todo caso de servir) a *su interés*. El interés aparece, pues, como la materialidad inorgánica del individuo o del grupo en tanto que ser absoluto e irreductible que se subordina la *praxis* como medio de conservarse en su exterioridad práctico-inerte. O, si se prefiere, es la imagen pasiva e invertida de la libertad, único modo de que ésta se pueda producir (y tomar conciencia de sí-misma) en el infierno giratorio del campo de pasividad práctica.

III. — DE LA NECESIDAD COMO NUEVA ESTRUCTURA DE LA EXPERIENCIA DIALÉCTICA

En su nivel más inmediato, la experiencia dialéctica se ha revelado como siendo la *praxis* misma produciendo sus propias luces para controlar su desarrollo. La evidencia de esta primera experiencia, donde el *hacer* fundaba él mismo su conocimiento de sí, nos entrega una certidumbre: es la realidad misma que se descubre como presencia a sí. El único fundamento concreto de la dialéctica histórica es la estructura dialéctica de la acción individual. Y en la medida en que hemos podido abstraer un instante a esta acción del medio social en que de hecho está sumergida, hemos sorprendido en ella un desarrollo completo de inteligibilidad dialéctica como lógica de la totalización práctica y de la temporalización real. Pero esta experiencia, precisamente porque es su propio objeto, nos entrega una transparencia plena *sin necesidad*. Porque el hombre se hace dialéctico al actuar sobre la materia y porque el conocimiento es acción en la medida en que la acción es conocimiento, estamos ante un *hecho indudable*. Pero la indudabilidad no es la necesidad.

Además, cuando apenas si hemos querido alcanzar la realidad más compleja y más concreta de la vida cotidiana, hemos

encontrado esta multiplicidad que caracteriza a las cantidades discretas y que puede estudiar la Razón analítica. Poco importa que la multiplicidad se compruebe en el nivel de las síntesis totalizadoras más bien que en el de los simples organismos vivos; poco importa que el origen de la dispersión sea dialéctico; no es menos verdad que la pluralidad de las acciones humanas es una negación de la unidad dialéctica de cada *praxis*. Pero como el conjunto de estas acciones —de las cuales unas son de grupos y otras de individuos— se ejerce *sobre el mismo campo material* (ya se trate de un pueblo de indios aislado en la selva virgen del Brasil, del suelo o del subsuelo nacional o del globo) y que este campo unido originalmente por su lazo de interioridad unívoca y práctica de cada uno soporta y funda en su pasividad a la multiplicidad de las determinaciones, hemos descubierto, profundizando la experiencia, que los hombres realizan sin saberlo su propia unidad con la forma de alteridad antagónica a través del campo material en que viven dispersos y por la multiplicidad de las acciones unificantes que ejercen en este campo. Así la pluralidad de los cuerpos y las acciones aísla en tanto que está considerada directamente; se transforma en factor de unidad en tanto que se refleja en los hombres por la materia trabajada. Es lo que se manifiesta en la objetividad más cotidiana: desde mi ventana veo una plaza que cruzan hombres que se ignoran y se dedican a sus respectivas ocupaciones, que, por lo menos en este nivel de la experiencia, los aíslan a los unos de los otros; veo también a un grupo de personas que espera un autobús, en el que ninguna presta atención a las demás; todos los ojos miran hacia la calle de Rannes y esperan el autobús que tiene que llegar. En este estado de semisoledad, no hay duda de que les unen las calles, la plaza, los adoquines, el asfalto, los pasos para peatones, el autobús, es decir, lo inverso material de una *praxis* "pasivizada". Pero esta misma unidad es la de un sistema material: en este sentido, es muy ambigua; se la puede llamar dialéctica en la medida en que el conjunto considerado ha sido totalizado por acciones; también en la medida en que, con cualquier forma que sea, la rareza transforma en antagonismo a la separación. Pero por otra parte, si es verdad que la dialéctica es totalización, no se puede decir que la materialidad totalice: los avatares del oro español no totalizan a

las prácticas de las naciones y de las ciudades mediterráneas; las absorben y les dan la unidad pasiva de la interpenetración. Además, la inversión de la actividad en pasividad unida a la transformación de lo diverso en inerte totalizado tiene por efecto invertir *a la vez* a las relaciones de exterioridad y a las relaciones de interioridad; la cantidad gobierna a los hombres reificados en tanto que estos hombres frecuentan mágicamente a la cantidad. Todo cambia de signo, se entra en el terreno de lo negativo; con el punto de vista de esta nueva lógica, la unidad de los hombres por la materia sólo puede ser su separación. O, si se prefiere, la separación deja de ser pura relación de exterioridad para convertirse en lazo de interioridad vivida. Estamos separados por *la alteridad*, por los antagonismos, por el lugar que se ocupa en el sistema; pero estas separaciones —como el odio, como la fuga, etc.— son modos de ligazón. Sólo les une en tanto que son inercia, ya que la materia une a los hombres, en tanto que los atrapa y los hace entrar en un sistema material. Ya hemos visto al organismo entrar en contacto por su carácter de inercia inorgánica con el mundo inorganizado; encontramos aquí la materialidad pasiva, como estructura elemental del organismo humano, cautiva de una materia inorgánica que le ha tomado su poder de superación hacia la acción organizada. Si hubiese que detenerse en este nivel, tendríamos una imagen muy elemental y falsa de la dialéctica materialista; desgraciadamente es la más extendida: la rareza, los antagonismos de la necesidad, la herramienta, la organización alrededor de la herramienta. Todo lo que es perfectamente justo pero que se expone dando prioridad a lo inerte, a la *praxis* invertida, es decir, a la materia inorgánica sobre el agente histórico. Sin embargo, tenemos que detenernos en este momento de la experiencia. En efecto, hay que establecer que la introducción de nuevos elementos no ha hecho desaparecer *la inteligibilidad* dialéctica y mostrar que, por primera vez, el agente hace la experiencia objetiva de la necesidad.

Por complejos que puedan ser los hechos que hemos citado como ejemplo, no dejan de ser accesibles a la Razón dialéctica. No hay que esperar ni un momento que la Razón analítica pueda dar cuenta de las metamorfosis del oro español, precisamente, como hemos visto, porque los lazos cuan-

titativos de exterioridad, sin desaparecer, se vuelven o se desvían a causa de los lazos de interioridad, o, si se prefiere, porque cada moneda de oro es a la vez una unidad en una suma, y, por sus referencias a todas las demás, una parte dentro de un todo. Por el contrario, la inteligibilidad dialéctica está totalmente preservada, ya que es ella la que permite aprehender, a partir del pulular de los actos, el tipo de unidad negativa que representa la materialidad. Sin duda que en este nivel no encontraremos la transparencia de la *praxis*. Pero hay que comprender que hay una dialéctica de la dialéctica. Es decir, que con la perspectiva de un materialismo realista, la dialéctica como totalización produce su propia negación como dispersión absoluta. La produce *a la vez* porque el enfrentamiento de las actividades es unión en la separación y porque en ella y por ella puede tener un sentido la pluralidad como dispersión. No es la dialéctica como Idea la que engendra a la exterioridad como reverso de la Idea; es realmente la disperesión *analítica* de agentes específicamente dialécticos que no puede ser vivida por ellos sino como forma de interiorización de la exterioridad. No se trata, pues, de un proceso que es transparente a sí mismo en la medida en que se hace en la unidad de un proyecto, sino de una acción que se escapa y se desvía según ciertas leyes que conocemos y que comprendemos claramente en tanto que realizan una síntesis sin equilibrio del interior y del exterior. Hacemos nuestra primera experiencia dialéctica de la necesidad en la medida en que, habiendo alcanzado nuestro propio fin, comprendemos que hemos realizado *otra cosa*, y por qué, fuera de nosotros, nuestra acción se ha alterado [1].

La necesidad, en efecto, no se tiene que confundir con el constreñimiento. Sufrimos a éste como una fuerza exterior, que presenta toda la opacidad contingente del hecho y se descubre como violencia en la medida en que se opone a la libre *praxis*. Y tampoco veo el descubrimiento de lo necesario en ese encogimiento progresivo de la acción que finalmente reduce las posibilidades a *una sola*, para un fin dado, a partir de ciertos medios ya construidos. Si sólo hubiese un camino

1 Como todo medio es un fin provisional, queda claro que la experiencia de la necesidad no se hace en el término de la acción, sino durante todo el desarrollo de la *praxis*.

posible (para hacer que el conjunto material pase de uno a otro estado, para ir de uno a otro lugar, de uno a otro hombre, de una a otra idea), si ese camino existe y se da, si se abre, la *praxis* se aprehende a sí misma como inventándola (con justo derecho, ya que sin ella, ni las posibilidades ni los medios existirían en tanto que tales). Así la vía real y sintética de la comprensión es en el terreno del pensamiento, un encaminamiento sintético, que se da negativamente como capaz de serlo de otra manera, a través de la conciencia positiva de hacerse todo lo que puede ser. En verdad, el desarrollo de la acción y la conformidad del resultado obtenido con el resultado pretendido, no pueden dar lugar a un acto de apodictidad, si no es —aunque en otro nivel de la experiencia— en el medio del Otro y por el Otro. Estas indicaciones nos muestran que la primera experiencia práctica de la necesidad se tiene que hacer en la actividad sin constreñimiento del individuo y en la medida en que el resultado final, aunque sea conforme con el que se descontaba, se revele al mismo tiempo como radicalmente Otro, tal que nunca haya sido el objeto de una intención en el agente. Este tipo elemental de la necesidad se encuentra ya en matemáticas: en el término de la construcción, la última proposición se transforma en *otra* que es precisamente el enunciado del teorema que se tiene que demostrar. La única diferencia consiste en que el matemático utiliza *como método* el hecho dialéctico del resultado transformado. El momento de la necesidad en la experiencia práctica es el reconocimiento simultáneo del mismo como Otro y del Otro como el mismo. Entendamos: una actividad solitaria ejercida con una herramienta sufre transformaciones debidas a la naturaleza del instrumento elegido o del objeto sobre el cual se ejerce. Pero estas transformaciones superadas, corregidas y controladas no alteran a la *praxis* aun si la obligan a modificarse, a usar rodeos, etc.; las metamorfosis de la *praxis* son dialécticas y forman parte de la *praxis* a título de momentos inevitables y vivos unidos por relaciones de interioridad; el mismo fracaso está integrado en el movimiento como término final de la dialéctica —y destrucción de ésta—, de la misma manera que nuestra muerte se puede decir que es un hecho de nuestra vida. Además —en el caso de la actividad solitaria—, vuelve para aclararla sobre el conjunto de la *praxis* y descubre

en ella las razones profundas de nuestra derrota; hemos hecho mal en emprender, o hemos elegido los medios malos. La mayor parte del tiempo, el fracaso, al iluminar el movimiento pasado, nos descubre que ya teníamos la certeza de fallar, o, si se prefiere, que una acción objetivamente desarreglada produce en la interioridad, con una u otra forma (testarudez, precipitación, etc.), el conocimiento de su desarreglo. Pero cuando este conocimiento esté ausente, no por eso dejará de ser verdad que el fracaso está en la *praxis* misma como posibilidad dialéctica de negación.

La necesidad se da en la experiencia cuando la materia trabajada nos roba nuestra acción *no* en tanto que es materialidad pura, sino en tanto que es *praxis* materializada. En ese momento, la herramienta forjada por Otro figura en el campo dialéctico de una acción como *un elemento de exterioridad*; pero esta exterioridad no tiene como origen los lazos exteriores que caracterizan a la materialidad inorgánica; éstas, en efecto, están recogidas en el campo práctico de la acción. Hay *exterioridad* en la medida en que la herramienta *en tanto que materialidad* forma parte de otros campos de interioridad. Y finalmente no se trata en primer lugar de campos determinados por la *praxis* deliberada de los individuos o de los grupos, sino de ese campo casi dialéctico cuya unidad fugitiva no llega de nadie, sino que llega *de la materia* a los hombres, que se hacen mediación entre diferentes sectores de materialidad. A partir de ahí, en efecto, se constituye un campo mágico de contra-finalidad casi dialéctico donde todo actúa sobre todo a distancia, donde el menor hecho nuevo provoca un trastorno del conjunto, *como si* el conjunto material fuese una verdadera totalidad. Y el instrumento que usa tal individuo o tal comunidad se transforma desde fuera entre las manos que lo emplean. El oro, por ejemplo, en los tiempos de la hegemonía española, es un poder real para una persona o para una colectividad. Y en la medida en que el agente histórico se define por su realidad objetiva, luego por su objetivación, el metal precioso, para una sociedad dada, se vuelve esta objetivación misma; la *praxis* objetivante se definirá, a su vez, por el uso que hace del oro, es decir, el reparto de la riqueza (capitalización, financiación de empresas, puestos de defensa, etc.). Pero al mismo tiempo que es el modo de exteriorización de

la interioridad para tal agente singular o colectivo, el oro representa para éste la existencia en total exterioridad, ya que el conjunto de la Historia decide su valor en tal punto particular; y así, la realidad objetiva del príncipe o del comerciante se le escapa en la medida en que la realiza. Pero esta exterioridad remite a totalidades materiales donde cada hecho actúa *a distancia* como en un todo orgánico (el descubrimiento de una mina, la llegada en masa de metales preciosos, el descubrimiento de un nuevo procedimiento técnico, etc.). De tal manera que la hemorragia de la realidad objetiva, que se vacía de su sentido entre las manos del agente, toma una *determinada significación* cuando se la descifra a partir de la totalidad en curso. La ruina de tal comerciante genovés se puede interpretar en el interior de su *praxis*, pero para ser inteligible también la tiene que ver venir a él *desde fuera* a partir de la acumulación de depósitos de metales preciosos, etc., en la medida en que el Mediterráneo, como dice Braudel, es una unidad material. Nada permite que afirmemos *a priori* que la transformación del resultado tiene que estar comprendida por el agente: todo depende de los instrumentos de pensamiento que le procuren su época, su clase, y de las circunstancias históricas. Por el contrario, en el grado de desarrollo de nuestros conocimientos actuales, podemos afirmar que esta transformación —cuando se dispone de las herramientas necesarias— siempre es inteligible, o, con otras palabras, que ella misma define su tipo de racionalidad. Se trata, en efecto, de aprehender la *praxis* y su resultado desde dos puntos de vista inseparables: el de la objetivación (o del hombre actuando sobre la materia) y el de la objetividad (o de la materia totalizada actuando sobre el hombre). Hay que aprehender cómo el resultado concertado de una práctica puede introducir, en tanto que hecho nuevo, una modificación universal en la casi-totalidad material y cómo recibe de esta totalidad movediza e inorgánica una especie de modificación pasiva que le hace Otro distinto del que es. El ejemplo del desmonte es muy claro: arrancar un árbol de un campo de sorgo se convierte en *desmontar* con la perspectiva de una gran llanura y de terrazas de arcilla unidas por el trabajo de hombres separados; y el *desmonte* como sentido real de la acción individual de desarraigar no es otra cosa que la unión nega-

tiva de todos los aislados por la totalidad material que han producido. Así la transformación del acto es perfectamente inteligible por un proceso de comprensión que, tras haber apreciado su fin aisladamente, trata de comprenderlo *a partir* de la masificación de los campesinos (identidad de trabajo, repetición), de la constitución de una totalidad material que suprima las separaciones en la unidad común de un destino (inundaciones), y en fin, a partir de las nuevas totalidades materiales engendradas sobre esta base y en la separación. Aunque este trabajo de doble referencia pueda estar hecho difícilmente por un agente aislado, por principio no le está prohibido: dicho de otra manera, cada uno *se* puede comprender en *su* acción desde fuera y desde dentro a la vez; la prueba está en que la propaganda del gobierno chino contra el desmonte ha ilustrado a cada individuo sobre el sentido totalizado de su *praxis* familiar. La experiencia de la necesidad es tanto más manifiesta, tanto más cegadora, cuanto más claros y más conscientes han sido los momentos de la *praxis* y más deliberada la elección de los medios. Hay que recordar, en efecto, que la *praxis*, al enriquecerse, acaba por restringir poco a poco las posibilidades a una sola, y que, para terminar, se suprime a sí misma como desarrollo dialéctico y como trabajo en beneficio de un resultado inscrito en las cosas. Ahora bien, hemos visto que sólo el resultado permite apreciar el fin real del agente y, lo que es lo mismo, al agente mismo. Madame Bovary aclara a Flaubert, y no a la inversa. Pero precisamente, si en todos los casos un resultado *otro*, más amplio, unido a la totalidad presente, logra coronar el resultado perseguido y obtenido, no sólo es el fin lo que se aprecia según el punto de vista de la objetividad totalizada, sino que es el agente mismo en tanto que no es Otra cosa que su objetivación por la *praxis*. Se trata, pues, de reconocerse como *Otro* en su propia objetivación singular a partir de un *resultado otro*. Y este descubrimiento es experiencia de lo necesario porque nos muestra una irreductibilidad *sin constreñimiento* en el marco de la inteligibilidad. Esta experiencia singular sólo puede realizarse por la libertad de la *praxis* (en el sentido en que ya la he definido en la primera parte); es la plenitud libre de una acción lograda la que me entrega el resultado objetivo como irreductibilidad: si he cometido errores o pa-

decido presiones, siempre puede ocurrir que el resultado haya sido falseado por unos u otras. Pero si asumo plenamente la responsabilidad de la operación, descubriré la necesidad como inevitable. Dicho de otra manera, la experiencia elemental de la necesidad es la de una potencia retroactiva que corroe a mi libertad desde la objetividad final hasta la decisión original y que sin embargo nace de ella; es la negación de la libertad en el seno de la plena libertad, sostenida por la misma libertad y proporcionada a la plenitud misma de esta libertad (grado de conciencia, instrumentos de pensamientos, éxito práctico, etc.). En este sentido, es la experiencia del Otro, no en tanto que adversario, sino en tanto que su *praxis* dispersa me vuelve totalizada por la materia para transformarme; es la experiencia histórica de la materia como *praxis* sin autor o de la *praxis* como inercia significante de la que soy lo significado. Veremos que esta experiencia habrá de complicarse a medida que avancemos en nuestro descubrimiento; pero desde ahora podemos decir que el hombre que contempla su obra, que se reconoce en ella por entero, que al mismo tiempo no se reconoce en absoluto, que puede decir a la vez: "No he querido eso" y "Comprendo que eso es lo que he hecho y que no podía hacer otra cosa", el hombre a quien su libre *praxis* remite a su ser prefabricado y que se reconoce tanto en uno como en otro, ése es el que, en un movimiento dialéctico inmediato aprehende, a la necesidad como *destino en exterioridad de la libertad*. ¿Diremos que se trata de una alienación? Ciertamente, ya que *vuelve a sí como Otro*. Sin embargo, hay que distinguir: la alienación en el sentido marxista de la palabra empieza con la explotación. ¿Volvemos a Hegel, que hace de la alienación un carácter constante de la objetivación, cualquiera que ella sea? Sí y no. En efecto, hay que considerar que la relación original de la *praxis* como totalización con la materialidad como pasividad obliga al hombre a objetivarse en el medio que no es el suyo y a presentar una totalidad inorgánica como su propia realidad objetiva. Es esta relación de interioridad con la exterioridad lo que constituye originalmente la *praxis* como relación del organismo con su contorno material; y no hay duda de que el hombre —en cuanto ya no se designa como simple reproducción de su vida, sino como el conjunto de los productos que reproducirán su vida— se

descubre como *Otro* en el mundo de la objetividad; la materia totalizada, como objetivación inerte y que se perpetúa por inercia es, en efecto, *un no-hombre* y, si se quiere, un *contra-hombre*. Cada uno de nosotros pasa la vida grabando en las cosas su imagen maléfica, que le fascina y le pierde si quiere comprenderse *por ella*, aunque no sea más que el movimiento totalizador que llega a *esta* objetivación [1].

IV. – DEL SER SOCIAL COMO MATERIALIDAD Y PARTICULARMENTE DEL SER DE CLASE

En el momento en que alcanzamos la estructura apodíctica de la experiencia dialéctica, en lo que aún tiene de más abstracto, el descubrimiento de su *praxis* por el agente de la

1 Es esta necesidad para el agente práctico de descubrirse en lo inorgánico organizado, como ser material, es esta objetivación necesaria como aprehensión de sí mismo a través del mundo y fuera de sí en el mundo lo que hace del hombre lo que ha llamado Heidegger un "ser de lejanías". Pero hay que notar sobre todo que primero se descubre como objeto real de su *praxis* en un medio que no es el de su vida práctica, es decir, que su conocimiento de sí mismo es conocimiento de sí en tanto que inercia portadora de un sello (cuando en realidad es el movimiento por el cual supera el condicionamiento material por el acto de sellar lo inorgánico). Así, el agente práctico es un organismo que se supera por una acción y cuya aprehensión objetiva de sí mismo lo descubre como objeto inanimado, resultado de una operación, ya sea una estatua, una máquina o su interés particular. Para las personas que han leído *El ser y la nada*, diré que el fundamento de la necesidad es práctico: es el Para-sí como agente descubriéndose primero como inerte, o, mejor, como práctico-inerte en el medio del En-sí. Si se quiere, la estructura de la acción como organización de lo inorganizado permite primero al Para-sí su ser alienado como Ser en sí. Esta materialidad inerte del hombre como fundamento de todo conocimiento de sí por sí es, pues, una alienación del conocimiento al mismo tiempo que un conocimiento de la alienación. Para el hombre la necesidad es aprehenderse originalmente como Otro distinto del que es y en la dimensión de la alteridad. Claro que la *praxis* se da sus luces, es decir, que siempre está consciente (de) sí. Pero esta conciencia no-tética nada puede contra la afirmación práctica de que *yo* soy lo que he hecho (y que se me escapa al constituirme en seguida como otro). Es la necesidad de esta relación fundamental la que permite comprender por qué el hombre *se proyecta*, como ya he dicho, en el medio del En-sí-Para-sí. La alienación fundamental no proviene, como podría hacer creer *El ser y la nada*, sin razón, de una elección prenatal; proviene de la relación unívoca de interioridad que une al hombre como organismo práctico con su contorno.

alienación va acompañado por el descubrimiento de su objetivación como alienada. Esto, en suma, significa que a través de una *praxis* que se borra ante una objetividad inerte y alienada, descubre su ser-fuera-en-la-cosa como su verdad fundamental y *su realidad*. Y este ser-fuera se constituye para él (o está constituido) como materia práctico-inerte; ya sea que fuese él mismo como particularidad bruscamente condicionada en exterioridad por todo el universo, ya, por el contrario, que su ser le espere desde fuera, prefabricado por una conjunción *de exigencias*. De todas formas, la *praxis* humana y sus fines inmediatos no pueden aparecer en este nivel sino en la *subordinación*: aquélla está subordinada a la exigencia directa y muerta de un conjunto material, es el medio de cumplir esta exigencia; ésta aparece como el medio de poner en movimiento a la *praxis*. "Resulta *útil* que los obreros se declaren en huelga, ya que obliga a hacer inventos". El invento está exigido por la producción (dándose como un fin absoluto: acumulación de los bienes en la Tierra de Dios), que exige por ella los medios de intensificarse; el medio para que el patronato financie investigaciones y las anime es la agitación de los obreros. Con este pensamiento optimista y perfectamente adaptado (en tanto que pensamiento del capital) al infierno práctico-inerte que lo ha producido, la huelga, concebida como medio de decidir a los patrones a salir de la inercia absoluta, tiene dos caracteres que reconoceremos inmediatamente: *por una parte*, pierde su carácter de *praxis* colectiva (los motivos, los objetivos, la unidad hecha –y tan difícil de hacerse en los primeros tiempos–, el cálculo de las posibilidades, el valor, el plan adoptado, la relación de los responsables elegidos con sus camaradas, etc., es decir, todo lo que es o puede ser el momento de la constitución del grupo como actividad humana) para convertirse en *exis* universal; es la turbulencia –como cualidad particular de este conjunto mecánico que se llama la población obrera– la que se manifiesta en su generalidad anónima a través de los casos anecdóticos y, en tanto que tales, sin interés; así la huelga de Birmingham o la de Sheffield no es una empresa humana particular en el seno de esta aventura singular que es la historia humana, sino que es la ejemplificación de un concepto; dicho esto, no tomemos a este abyecto pensamiento por un error, es verdadero en el nivel en que los

patrones hacen que los riesgos de huelga (calculados según los años precedentes) entren como un factor general en sus previsiones de producción. *Por otra parte*, gobierna desde fuera a un medio inerte: la turbulencia obrera como realidad general y fuerza negativa (del tipo de la "fuerza física" tal y como se concibe hacia la misma época) pesa en el medio patronal como conjunto inerte, le comunica una determinada energía que provoca reacciones internas y, en particular, un invento. Inercia, exterioridad: la economía clásica pretende ser *física*. Pero al mismo tiempo, esta inercia y esta exterioridad, son para este mismo pensamiento caracteres humanos (es decir, que remiten al mismo tiempo *a la praxis* como a su sola inteligibilidad); a los patrones se les reprocha esta inercia: *no conocen su interés*, un patronato de choque no necesitaría estimulantes exteriores; los textos de los autores que he citado más arriba muestran además su malhumor a propósito de esta clase obrera cuya turbulencia —si no se resuelve en hechos precisos e históricos— les parece por lo menos un *feo defecto* (no se le curará de ello; simplemente, manteniendo constantemente el temor de ser despedidos, reemplazados —por el constante mantenimiento de una amenaza de sustitución por las víctimas de la desocupación tecnológica— se obtendrá *desde fuera* que el terror como fuerza física se oponga a la *turbulencia*). Pero si la turbulencia, simple manifestación desordenada para ellos, es, más que una fuerza, una *exis, el terror*, de la misma manera —como se puede leer en cualquier línea de esos libros atroces—, es una reacción *moral* tanto como física: es el buen castigo. O, lo que es lo mismo, es el desquite del patronato aterrorizado. Se ve la mezcla de inercia —estabilidad por equilibrio de fuerzas iguales y constantes— y de práctica —*valores* puestos en la *exis* "turbulencia" y en su castigo. Poco importa que el pensamiento sea incompleto y falso, que sea un pensamiento del patronato; podemos decir, por el contrario, con toda tranquilidad: así es como el capitalismo se piensa a sí mismo al principio de la primera revolución industrial, como un medio inerte en el que unas transmutaciones de energía pueden tener lugar a condición de que sean provocadas por una fuente de energía situada en el exterior. Dicho esto, claro está, no se trata del juicio de tal fabricante sobre sí mismo como pretensión de conocerse en su par-

ticularidad; por el contrario, pensará que es un atrevido renovador (si acaba de comprar una máquina nueva, si su fábrica está en período de expansión) o un hombre prudente (si de momento se niega a interesarse por un invento definido). El que piensa así es el patronato en tanto que Otro (el conjunto de sus competidores, proveedores y clientes); pero este patronato otro está en él como su impotencia (relativa o total) para no cambiar nada, "es lo que a mí me gustaría, pero...", así encuentra en él, como su ser social negativo y como impotencia provocada, a la inercia que considera en los Otros como carácter constitutivo de su ser. No deja de tener cierta razón, y se tiene que comprender que su impotencia está hecha para él con la inercia de los Otros y vivida por los Otros como la inercia otra que los reduce a la impotencia. En fin que para él y para los Otros es, sencillamente, la tasa de su producción en tanto que está condicionado por la producción total en el marco del régimen y de la coyuntura. A partir de este ser-fuera de cada uno en un campo de materialidad unificadora, Marx puede describir el proceso del capital como "fuerza anti-social" desarrollada en el interior de un campo social determinado y presentándose para sí. Pero esta inercia de impotencia, en tanto que también puede conocerse a sí misma como impotencia por inercia (las circunstancias, una innovación de un competidor pueden definir para el fabricante mismo su seudo impotencia como inercia: "Hubiera debido pensarlo, hubiera debido aceptar las propuestas de tal o cual", etc.) y en tanto que se constituye como la realidad del individuo (o del grupo) y como el medio negativo a través del cual las transmutaciones energéticas producen la *praxis* desde fuera con la forma de una transformación de energía condicionada desde el exterior pero que se produce como *valor humano*, podemos considerarla como el *Ser social* del hombre en el estadio fundamental, es decir, en tanto que hay *hombres* en el interior de un campo práctico totalizado por el modo de producción. En un nivel elemental de lo social (ya veremos que hay otros), se trata, para cada uno, de tomar conciencia *de su ser* como la materialidad inorgánica de fuera interiorizándose en la forma del lazo que mantiene con todos. Trataremos de ver *el Ser social* con la perspectiva de lo práctico-inerte en tanto que determina realmente y desde el interior

una estructura de inercia en la *praxis* individual, luego en una *praxis* común; le veremos en fin como sustancia inorgánica de los primeros *seres colectivos*: entonces podremos descubrir una primera estructura de la clase *en tanto que Ser social y colectivo.*

Si nos extrañamos al ver al *ser de fuera* que es *mi ser* determinar en mi *praxis* una estructura de inercia (cuando la *praxis* precisamente es la superación hacia un objetivo de toda la inercia de las "condiciones materiales"), es que no habré sabido hacer comprender nuestra gestión: los seres, los objetos, las gentes de quienes hablamos —aunque aún sean abstractos— *son reales.* Somos realmente, en un determinado campo práctico, seres práctico-inertes; no se trata aquí de *rúbricas simbólicas* para indicar los resultados de actividades humanas dispersas y reunidas por la materialidad: la fuga del oro o la crisis del Antiguo Régimen son realidades. Simplemente, esas realidades se producen en un determinado nivel de la experiencia concreta, no existen ni por, ni para el bloque de piedra en la montaña, ni para Dios, ni para individuos aislados y, por ejemplo, iletrados, aunque éstos puedan sufrir el contragolpe. Son hombres sociales que las producen y las descubren en la medida en que ellas los descubren y los hacen, a través de otras realidades sociales que sirven de mediación y que se han constituido anteriormente.

Se acaba así por precisar la contradicción del ser y del hacer, que no existe en el individuo considerado aisladamente, es decir, fuera de sus relaciones sociales, pero que por el contrario se hace evidente en la región de lo práctico-inerte, ya que lo primero que se establece en el campo social es esta contradicción. En efecto, hemos reconocido aquí mismo que la existencia humana se constituía con un proyecto que superaba y negaba los caracteres dados hacia un arreglo totalizador del campo. ¿Hay que admitir además que *seamos pasivamente* obrero o pequeño-burgués? El existencialismo negaba la existencia *a priori* de las esencias; ¿no se debe admitir ahora que las hay y que son los caracteres *a priori* de nuestro ser pasivo? Y si las hay, ¿cómo es posible la *praxis*? Decíamos en otro tiempo que nunca se *es* cobarde o ladrón. ¿No hay que decir, en consecuencia, que nos *hacemos* burgueses o proletarios? Esta es la primera cuestión que tenemos que examinar.

Ahora bien, no hay duda de que *nos hacemos* burgueses. En ese caso, cada momento de la actividad es emburguesamiento. Pero para hacerse burgués, hay que serlo. No se puede comparar la cobardía, el valor, esos resúmenes cómodos de una actividad compleja, con la pertenencia a la clase. En el origen de esta pertenencia están las síntesis pasivas de la materialidad. Ahora bien, esas síntesis representan a la vez las condiciones generales de la actividad social y nuestra realidad objetiva más inmediata, más bruta. Existen ya, no son otras que la *práctica cristalizada* de las generaciones precedentes: el individuo encuentra al nacer su existencia preesbozada, "se ve asignar por la clase (su) posición social y después (su) desarrollo personal" [1]. Lo que se le "asigna" es un género de trabajo, una condición material y un nivel de vida unidos a esta actividad, es una *actitud* fundamental así como un goce indefinido de instrumentos materiales e intelectuales, es un campo de posibilidades rigurosamente limitado. En este sentido, Claude Lanzmann tiene razón al escribir: "la obrera que gana 25.000 francos por mes y un eczema crónico al manipular durante ocho horas por día los champús Dop, se resume por entero en su trabajo, su cansancio, su salario y las imposibilidades materiales que éste le asigna: imposibilidad material de alimentarse correctamente, de comprarse calzado, de mandar a su hijo al campo, de satisfacer sus más modestos deseos. La opresión no alcanza al oprimido en un sector particular de su vida, sino que lo constituye en totalidad; no es un hombre más sus necesidades: es totalmente reductible a sus necesidades. No hay distancia de sí a sí, no hay esencia escondida en los límites de la interioridad: el hombre está fuera, en su relación con el mundo y visible para todos; coincide exactamente con su realidad objetiva" [2].

Pero esta realidad objetiva presenta en sí misma una contradicción inmediatamente visible: es a la vez el individuo y su predeterminación en la generalidad; a esta obrera se le espera en la sociedad burguesa, su lugar está indicado por adelantado

1 *Ideología alemana*, trad. Molitor, I Parte, pág. 223.

2 *Temps modernes*, número especial dedicado a la izquierda, página 1647. [Hay trad. española del artículo de Claude Lanzmann: "El hombre de izquierda", Colección Panorama, Ed. Siglo Veinte. *N. del T.*]

en el "proceso" capitalista, por las necesidades nacionales de la producción, por las necesidades particulares de la fábrica Dop. Puedo determinar su vida y su destino *antes del contrato*; y esta realidad prefabricada se tiene que concebir sobre el modo del *ser*, en la pura materialidad del en-sí: este rol y esta actitud que se le imponen en el trabajo y en el consumo ni siquiera han sido el objeto de una *intención*; se han creado como el reverso negativo de un conjunto de actividades orientadas; y como estas actividades son teológicas, la unidad de esta prefabricación sigue siendo humana, como una especie de reflejo negativo de los fines perseguidos fuera de ella, o, si se quiere, como consecuencia de la *contra-finalidad. Al mismo tiempo*, este aparato material en el que todo está minuciosamente regulado como por una voluntad sádica *es* la obrera misma. Es lo que Marx ha hecho evidente en *La ideología alemana*: "Las condiciones según las cuales los individuos, en tanto que la contradicción no ha intervenido, están en relación unos con otros, son condiciones que forman parte de su individualidad; no son nada que les sea exterior, pero son las solas condiciones en las que estos individuos determinados, existiendo en un estado de cosas determinado, puedan producir su vida material y lo que a ella se refiere; por consiguiente, son las condiciones de su propia actividad y están producidas por esta actividad propia" [1]. La contradicción de que aquí habla Marx es la que opone las fuerzas productoras a las relaciones de producción. Pero sólo forma uno con la que acabamos de señalar y que obliga a la obrera a vivir un destino prefabricado como *su* realidad. En vano se refugiaría en la más "privada" intimidad, ese pretendido recurso la traicionaría en seguida *y se* transformaría en un puro y simple modo de realización subjetiva de la objetividad. En los primeros tiempos de las máquinas semiautomáticas, las encuestas mostraron que los obreros especializados, mientras trabajaban, se dejaban llevar por un sueño de orden sexual, recordaban la habitación, la cama, la noche, todo cuanto sólo concierne a la persona en la soledad de la pareja cerrada sobre sí. Pero quien soñaba con caricias era la máquina: el género de atención exigido por su trabajo no les permitía, en efecto, ni la

1 MARX, *ibid.*, pág. 233.

distracción (pensar en otra cosa), ni la aplicación total de la mente (el pensamiento en este caso retrasa el movimiento); la máquina exige y crea en el hombre un semiautomatismo invertido que la completa: una mezcla explosiva de inconsciencia y de vigilancia; el espíritu está absorbido sin estar utilizado, se resume en un control *lateral*, el cuerpo funciona "maquinalmente", y sin embargo sigue *bajo vigilancia*. La vida consciente desborda de la tarea: hay que vivir esos minutos de falsa distracción uno por uno: hay que vivirlos en la desconcentración, rechazar toda atención de detalle, todo sistema de ideas, para no molestar a la función lateral de control, para no retrasar el movimiento; conviene, pues, abandonarse a la pasividad; en semejantes casos, los hombres tienen una menor tendencia a los sueños eróticos; es que son el "primer sexo", el sexo activo; si pensasen en *tomar*, el trabajo se resentiría, e inversamente, el trabajo, absorbiendo su actividad total, les vuelve indisponibles para la sexualidad: la obrera piensa en *el abandono sexual* porque la máquina exige que ella viva su vida consciente en pasividad para mantener una vigilancia ágil y preventiva, sin movilizarse nunca en el pensamiento activo; naturalmente, el *rumiar* puede tomar diferentes aspectos, interesarse por diferentes objetos: la mujer puede recordar el placer de la víspera, soñar con el del día siguiente, reavivar indefinidamente la turbación sentida con una lectura, puede evadirse también de lo sexual y masticar la amargura de su condición personal; lo esencial es que el *objeto* de esos sueños sea al mismo tiempo el sujeto mismo, que perpetuamente haya *adherencias*: si el objeto se pone para sí (si la mujer, al salir de su sueño, *piensa* en su marido o en su amante), el trabajo se detiene o se aminora. Por eso las madres prácticamente no pueden pensar en sus hijos —objetos de cuidados, de preocupaciones—, y, con frecuencia, el rumiar sexual no corresponde a la *actitud sexual* de la mujer en su vida conyugal. La verdad es que la obrera, al creer *evadirse*, encuentra un sesgo para hacerse lo que es: la vaga turbación que la mantiene —y que por lo demás limita al incesante movimiento de la máquina y de su cuerpo— es un medio de impedir que se vuelva a formar el pensamiento, de retener a la conciencia y de absorberla en su carne, aun dejándola disponible. ¿Es ella consciente? Sí y no. Trata, sin duda, de poblar el

aburrimiento desértico que engendra la máquina especializada; pero *al mismo tiempo*, trata de fijar su espíritu en los límites permitidos por la operación, por la tarea objetiva: cómplice a pesar de ella misma de un patronato que ha determinado por adelantado las normas y el rendimiento mínimo. La más profunda interioridad se vuelve, pues, un medio de realizarse como exterioridad total.

En este sentido, el condicionamiento de la persona es la contradicción futura —la que estallará de pronto—, pero es esta contradicción en su ambigüedad presente, o, como dice Marx, en su "incompletud", que sólo aparecerá tras el estallido y que "sólo existirá para los que vienen después". En verdad, en cualquier momento que nos coloquemos, encontramos oposiciones tajantes y otras son inciertas, ya que siempre somos a la vez los que vienen antes y los que vienen después. *Es verdad* que "para los proletarios... su propia condición de vida, el trabajo, y por consiguiente todas las condiciones de existencia de la sociedad actual se han vuelto... algo accidental". Lo que implica que el individuo entra en conflicto con la situación que se le hace. Pero *también es verdad* que todos los actos que cumple *en tanto que individuo* no hacen más que reforzar y subrayar el ser objetivo que se le impone: la obrera de las fábricas Dop, cuando recurre al aborto para evitar el nacimiento de un hijo que no podría alimentar, toma una decisión libre para escapar al destino que se le ha hecho; pero esta decisión está desnaturalizada en la base por la situación objetiva: *realiza* por sí misma lo que *ya es*; dicta contra sí misma la sentencia ya dictada que le niega la libre maternidad.

La inteligibilidad dialéctica se mantiene entera en este primer punto y no se tocan los principios existenciales. Siguiendo a Hegel, decíamos en *El ser y la nada* que la esencia es el ser pasado, superado. Y, en efecto, es lo que primero es el ser del obrero, ya que primero ha sido prefabricado, en una sociedad capitalista, por un trabajo ya hecho, ya cristalizado. Y su *praxis* personal, como libre dialéctica productiva, supera a su vez a este ser prefabricado, en el movimiento que imprime al torno o a la máquina-herramienta. Su inercia proviene de que el trabajo anterior constituyó en la máquina, con la forma de exigencia, *un porvenir insuperable* (es decir, precisamente, su modo de empleo y su posibilidad, en condiciones

determinadas, de aumentar en una proporción definida la tasa de producción) y que este porvenir insuperable está actualizado con toda su urgencia por las circunstancias presentes (conjunto del proceso capitalista y coyuntura en la unidad de la totalización histórica). Así *la inercia de la praxis* como nuevo carácter de ésta, no le priva en nada de sus anteriores caracteres: sigue siendo una superación del ser material hacia una reorganización aún no-existente del campo. Pero la *anulación* "pasivizadora" la modifica desde el porvenir hasta el pasado en el marco petrificado de la exigencia: es que el porvenir que se tiene que realizar está ya fabricado como inercia mecánica *en la manera de hacerse superar el ser pasado*. Y naturalmente, siempre se puede decir que toda circunstancia material que se tenga que superar —aunque sea la configuración del terreno, durante un paseo— le impone al porvenir hacia el cual se la supera un determinado contenido. Restringe determinadas posibilidades y ofrece una determinada instrumentalidad que caracterizará al resultado final. Sin embargo, este porvenir no está *producido por ella*, le viene a ella por los hombres, y si se conserva como significación, no es en tanto que es homogéneo (y pasivo como es ella), sino, por el contrario, en tanto que la *praxis* humana le ha hecho calificar para un porvenir humano proyectándola (como superada y conservada) en este porvenir. Por el contrario, *y precisamente*, como la máquina y la combinación de exigencias fueron trabajadas y reunidas por hombres que hicieron de ellas contrahombres, tienen en sí mismos el movimiento de la superación, y, en unión con este movimiento inerte, el porvenir del conjunto es la significación mecánico-práctica de esta totalidad en tanto que *funciona* (es decir, en tanto que una fuerza *exterior* le permite realizarse como una función seudo orgánica). Así la razón de la insuperabilidad del ser pasado es la inscripción en el ser de una *praxis* que produce más allá de toda *praxis* humana particular su propia significación como ser trascendente. Entonces la *praxis* humana que vive en simbiosis con esta práctica inerte y que la sufre como exigencia, se constituye como medio mecánico (de exterioridad) de hacer que exista una mecánica en sus caracteres de empresa humana. Se mantiene enteramente lo que es —si se la toma *abstractamente* como pura *praxis* aislada—, pero su propio porvenir como supera-

ción de su ser-pasado está superado por este mismo ser-pasado en tanto que ya está significado por el porvenir. Ya lo he dicho: si las artimañas del enemigo incitan a un regimiento a retroceder a un sitio que parece protegido y que en realidad ha sido totalmente minado, la libertad práctica de los jefes que ejecutan esta retirada se mantiene entera en cada uno de sus movimientos dialécticos, pero la ignorancia en que se encuentran de la trampa enemiga hace que esta libre práctica sea el medio necesario que ha elegido el adversario para llevar ineluctablemente a su pérdida a esta unidad militar. Una *praxis* no puede, pues, verse emplazada por otra libertad, apoyada en medios poderosos, el papel de un proceso ciego que arrastre a los hombres hacia un porvenir pasivo e insuperable: el de su propia destrucción. Y si se supone —es la regla— que los jefes *no podían* saber que el terreno estaba minado, no hay que decir que *desempeña ese papel,* sino que es objetivamente esa necesidad misma. Hay que señalar, sin embargo, que sólo se constituye como tal en el medio de una *praxis* que la trasciende y la conoce mejor de lo que se conoce; ocurre muchas veces, en efecto, que al querer evitar una molestia, caemos en otra peor; pero si nadie ha cuidado expresamente del primer peligro para conducirnos al segundo con la complicidad de nuestra actividad personal, sólo veremos en ello la incertidumbre natural de la *praxis*: cada una, en efecto, en distinto grado, tiene en cuenta sus ignorancias, cuenta *con ciertas posibilidades* (en el sentido riguroso de la palabra), hace apuestas, corre riesgos. La libertad de una acción que termina en un fracaso es libertad que fracasa, y nada más, ya que la relación fundamental del organismo con su derredor es unívoca. No hay retorno constitutivo de la materia sobre la *praxis* para transformarla en fatalidad sufrida. Por el contrario, en caso de trampa, queda manifiesto que la libertad del enemigo, a través del conjunto de los medios materiales puestos en juego, del tiro inicial en el campo de minas, *ha dado un reverso de la nuestra,* ha hecho de ella el objetivo de un proceso práctico-inerte de contra-finalidad. Y es esto tan verdad que el soldado caído en la emboscada descubrirá por sí mismo —si logra escapar— esta paradoja extraordinaria (y sin embargo inteligible para todos); una frase familiar nos da cuenta de ello: "¡Cómo nos han agarrado!". Agarrar, poseer a un adversario

en tanto que es *praxis* inalienable (y no, por ejemplo, en tanto que es más fuerte o que está mejor armado). Esta petrificación de la libertad en tanto que tal, la encontramos manifiesta en el ardid de guerra porque la máquina material puesta en marcha y que nos obliga a liquidarnos a nosotros mismos sigue sostenida y controlada por la libertad viva y práctica del enemigo. En el caso del ser-de-clase como inercia que se infiltra en la libertad, la cosa parece menos manifiesta: por una parte, en efecto, los trabajadores que han creado las máquinas con su trabajo están ausentes, tal vez muertos; por lo demás, no son ellos, sino otros —sus explotadores— los que querrían nuestro sojuzgamiento; además no lo querrían directamente, y esencialmente tratarían de aumentar sus beneficios; por lo demás, el lugar vacío del hombre que le está asignado a cada trabajador proviene también de diversas exigencias que se han reunido sin que ninguna acción presidiese su reunión. Así verdaderamente no hay libertad patronal que constituya *el reverso en sí* de las *praxis* obreras. Pero la relación de interioridad unívoca se ha transformado a través de los sentidos reales y de las exigencias reales cuyas prácticas humanas —múltiples o unificadas— han provisto al objeto material con falsa interioridad recíproca. Y esta falsa interioridad, con los fines insuperables y prefabricados que tiene que realizar la *praxis* libremente, basta para transformar esta superación del Ser en superación superada por el Ser que se tiene que superar. De tal manera que en el complejo movimiento del trabajo alienado tenemos al Ser inerte de la mecánica como circunstancia material que se tiene que superar, la superación por la *praxis* (acción de poner en camino, utilización, control) y la superación de la *praxis* (en tanto que una norma exterior la deja yerta como exigencia inerte) por el mismo Ser, pero teniendo que llegar como significación *otra* que se hace realizar. Así será en todos los planos, y no sólo en el de la producción. En la medida, por ejemplo, en que le es atribuido un salario, el obrero está socialmente constituido como ese objeto práctico-inerte: una máquina que hay que mantener y alimentar. Ahora bien, al determinar su presupuesto según las necesidades que crea en él su trabajo (al saciar su hambre ante todo, en perjuicio del vestido y de la habitación), el obrero del siglo XIX *se hace lo que es,* es decir, que determina práctica y racional-

mente el orden de urgencia de sus gastos —luego decide en su libre *praxis*— y con esta misma libertad se hace lo que era, lo que es, lo que tiene que ser: una máquina cuyo salario representa simplemente los gastos de mantenimiento [1]. En este nivel precisamente vamos a encontrar los problemas de la primera parte. Ahora vemos por qué *superar su condición de clase* de hecho, significa realizarla. Y ya que la *praxis* no se puede alienar, en tanto que movimiento trasparente de la acción, encontramos diversas acciones en cada uno: tal obrero lee, tal otro milita, tal otro encuentra tiempo para hacer lo uno y lo otro, tal otro se ha comprado una motoneta, tal otro toca el violín, tal otro se ocupa de la huerta. Todas estas actividades se constituyen en base a circunstancias particulares y constituyen la particularidad objetiva de cada uno. Pero al mismo tiempo no hacen más que realizar para cada uno el ser de clase en la medida en que se mantienen a pesar de ellas en el marco de exigencias insuperables. Cada uno se hace significante al interiorizar en una libre opción la significación por la cual las exigencias materiales lo han producido como *ser significado*. El ser-de-clase como ser práctico-inerte les llega a los hombres por los hombres a través de las síntesis pasivas de la materia trabajada; es para cada uno de nosotros su ser-fuera-de-sí en la materia, en tanto que nos produce y nos espera en cuanto nacemos y en tanto que se constituye a través de nosotros como un porvenir-fatalidad, es decir, como porvenir que se realizará necesariamente por nosotros a través de las acciones, por lo demás, cualesquiera, que elijamos. Desde luego que este ser-de-clase no nos impide que realicemos un destino individual (cada vida es particular), pero esta realización

[1] He dicho "el obrero del siglo XIX" porque, cada vez más, los economistas contemporáneos se empeñan en considerar el salario como la parte socialmente atribuida a cada uno en el presupuesto nacional. Podríamos preguntarnos si esta concepción ética del salario —y fundada sobre las viejas teorías de la solidaridad— tiene más ventajas que la de ahogar al pez —es decir, de no nombrar a la lucha de clases—, sí, efectivamente, los salarios familiares, los seguros sociales, etc., representaban lo que podría llamarse una *parte social* del salario. Sin embargo, hay que señalar que la sociedad entera está, *aún así*, muy lejos de soportar ese aporte nacional. De todas formas, el obrero contemporáneo presenta caracteres totalmente diferentes, en muchos terrenos, de los de las generaciones anteriores. Pero el problema del ser-de-clase no está con todo transformado en tanto que problema lógico y dialéctico de racionalidad.

hasta la muerte de nuestra experiencia sólo es una de las maneras posibles (es decir, determinadas por el campo estructurado de las posibilidades) de producir nuestro ser de clase.

Sin embargo, no habría que creer que el ser-de-clase se realice como simple relación de cada uno con la utensiliaridad y a través de ella con la otra clase; se produce, simultáneamente y en unión con todo, como estructura de clase, es decir, como relación prefabricada entre los hombres de una misma clase sobre la base de la utensiliaridad. De donde, circularmente, se vuelve el inerte estatuto de su *praxis* colectiva en el marco de la lucha de clases. Claro que no sabemos aún lo que son los grupos como actividad organizada. Pero aún antes de hablar de ello (cosa que haremos en el próximo capítulo), conviene señalar que sólo se organizan sobre la base de estructuras inertes que representan a la vez una calificación de su acción y su límite objetivo, luego su inercia secreta. Es lo que nos permitirá comprender más fácilmente un ejemplo conocido.

Al complejo hierro-carbón le corresponde la máquina llamada "universal". Se llama así a una máquina —como el *torno* en la segunda mitad del siglo XIX— cuya tarea se mantiene indeterminada (por oposición a las máquinas especializadas de la semiautomatización o de la automatización) y que pueden cumplir trabajos muy distintos siempre que sea dirigada, corregida y controlada por un obrero hábil y experto. La universalidad de la máquina crea la especialización de sus servidores: sólo tienen acceso a ella los que saben usarla, es decir, los que han hecho un aprendizaje que a veces es muy largo (e inversamente, la especialización de la máquina, cincuenta años más tarde, en el tiempo del semiautomatismo, supone la universalización de sus servidores: son intercambiables). Luego el constructor ha alcanzado con su producto, con los perfeccionamientos que supone, a un determinado tipo de hombres, precisamente a esos trabajadores calificados, capaces de llevar a cabo y por sí mismos una operación completa, es decir, una *praxis* dialéctica. Esta intención práctica se instala en la máquina misma con la forma de la exigencia: reduce el esfuerzo propiamente físico, pero exige habilidad. Exige que un hombre liberado de todos los trabajos secundarios se dedique a ella por entero: fija así, *ante todo*, la manera de hacerse el reclutamiento; crea a través del patronato posibilidades de

contratar y de obtener salarios relativamente más altos en el mercado del trabajo; para algunos hijos de obreros que tengan las disposiciones y la situación exigidas para hacer un aprendizaje (es decir, cuyo padre, obrero a su vez, esté en situación de que su hijo trabaje largos años sin aportar nada; en principio se tratará de un obrero calificado también), se abra un porvenir estructurado. Pero al mismo tiempo crea un proletariado inferior que está a la vez directamente producido por la aparición de una élite obrera —mejor pagada— y seleccionada por un aprendizaje, *y a la vez* directamente exigida por la máquina universal como el conjunto de las maniobras que tienen que gravitar, en cada taller, alrededor de los profesionales, obedecerles y liberarles de toda tarea inferior que Otros puedan cumplir. La máquina del siglo XIX constituye así, pues, *a priori* una estructura pasiva del proletariado; es lo que yo llamaré una estructura en sistema solar; los peones —cualesquiera y únicamente definidos como individuos no especializados (luego, perfectamente indeterminados)— gravitan en grupos de a cinco alrededor de un profesional igualmente cualquiera pero definido, en lo universal, por su especialización. Este proletariado estructurado por sus funciones —es decir, por la función de sus miembros en la producción— está requerido tanto por los patrones (necesidad de organizar o de animar el aprendizaje, temor a una crisis de mano de obra calificada) como por los obreros (es cosa de ellos llevar a cabo ellos mismos su selección, por la presión de las necesidades y en el marco de las posibilidades de cada uno). La máquina organiza a los hombres. Sólo que hay que señalar que esta organización humana nada tiene de una unión sintética, de una comunidad fundada en una toma de conciencia, sino que la jerarquía se establece en la dispersión mecánica de las pluralidades masificadas y *como por casualidad*; tal niño se encuentra en condiciones físicas, mentales y sociales que son las exigidas para hacer el aprendizaje; tal otro —que no tiene ninguna relación aparente con el primero— será peón porque no cumple con esas condiciones. Como la relación de cada uno con la máquina es, propiamente hablando, un destino individual y relativamente autónomo, la relación estadística de la máquina con todos aparece como una redistribución real de las moléculas sociales en una sociedad dada, en un momento

dado, *por la materialidad misma*. Y es precisamente la inercia material la que permite esta extraña y rígida unidad jerárquica *en la dispersión*, de la misma manera que es la *praxis* fijada de la materia, como porvenir mecánico de un grupo, de una clase o de una sociedad, la que establece *a priori* este orden jerárquico como el conjunto de las relaciones abstractas que tienen que unir a unos individuos *cualesquiera* y que se impondrán a estos individuos, *cualesquiera que sean*, en el marco temporal de la producción: la fábrica, con todas sus máquinas, ha decidido la relación numérica entre los peones y los profesionales, ya ha establecido, *para cada uno*, en consecuencia, cuáles son las probabilidades que tiene para que se integre en la élite o para que se mantenga en la subhumanidad.

La máquina universal impone así la diferenciación a los trabajadores como una ley de las cosas; pero al mismo tiempo, y por el proceso que hemos descrito a propósito del oro español, *se vuelve su propia idea*. Si está poseída por un patrón, relega a su servidor a la categoría de los explotados, mantiene y agrava la contradicción que opone a la clase poseedora y a la clase obrera; pero por la calificación que reclama, engendra en las manos, en el cuerpo del que la maneja, un humanismo del trabajo. El obrero profesional no se considera como un "subhombre consciente de su subhumanidad" en la misma medida en que, por la máquina, ve su fuerza de trabajo, su habilidad, convertirse en producto, es decir, en bien social. Claro que este producto se lo roban; pero su indignación de explotado tiene su más profunda fuente en su orgullo de productor. Los "parias de la tierra" son precisamente los únicos capaces de cambiar a la vida, los que la cambian cada día, los que alimentan, visten y dan vivienda a la humanidad entera. Y como la máquina es selectiva, como por la competencia exige, crea y constituye el trabajo para el trabajador profesional como el honor de los explotados, al mismo tiempo, para los obreros de la élite y para la masa obrera, produce al peón como inferior que goza de un salario menor, de un valor técnico menor y de un ser menor. En relación con el patrono, claro está que el peón se tiene por *explotado*; pero en relación con el obrero de élite, ¿qué es? Tal vez sea uno que no ha tenido suerte (el padre era un desgraciado, ya se ganaba

la vida a los doce años), tal vez uno que no ha tenido valor, o que no tenía dotes. Tal vez lo uno y lo otro. Existe una tensión. No es un verdadero antagonismo, o por lo menos no lo es en primer lugar: el peón tiene sentimientos ambiguos en cuanto al profesional. Le admira y le escucha; el profesional, al adquirir una cultura política y a veces científica, al considerarse como el ala en marcha del proletariado, desarrolla la idea que tiene la máquina de ella misma y de su servidor; esta instrucción positiva, esta combatividad le imponen al peón, que le sigue. Pero a veces tiene la impresión de que los obreros de la élite, al asociarle en sus luchas, no siempre defienden sus propios intereses.

Cuanto acabo de describir está *inscrito en el Ser*. La idea inerte del trabajo-honor, las operaciones técnicas, la diferenciación de los hombres, esta jerarquía, la tensión que resulta de ella, todo es un producto de la máquina, o, si se prefiere, es, en una fábrica cualquiera, el Ser práctico-inerte de los trabajadores en tanto que las relaciones entre ellos son *la máquina* a través de sus servidores. Pero lo que hay que señalar es que esas estructuras pasivas van a suponer una inercia muy particular de los grupos de acción obrera en tanto que la *praxis* nunca podrá superar por sí misma un cierto número de estructuras insuperables. Ya he indicado en otro lugar cómo la organización anarco-sindicalista, producto del libre esfuerzo de la élite obrera, estaba destinada, aun antes de que se realizase la unificación, a reproducir con la forma de asociación "voluntaria" a las estructuras que se habían establecido por la mediación de la máquina universal en las empresas particulares. Pero mucho nos equivocaríamos si hubiese que creer que la máquina engendró el sindicalismo de 1900 como una "causa" produce su "efecto". Si así fuese, la dialéctica y el género humano desaparecerían juntos: en realidad, el humanismo del trabajo es el ser material del obrero calificado; éste lo realiza en su trabajo, con sus manos y con sus ojos, lo recibe en su salario, que manifiesta a la vez la explotación y la jerarquía de los explotados; y lo hace existir, en fin, por la influencia que ejerce en los peones y por un oscuro conflicto aún difícilmente aprehensible que lo opone a ellos. Queda por inventarse lo que es. Lo que significa que su movimiento para unirse a sus iguales y para oponer una negación práctica a la explotación se hace necesariamente por la proyección *de lo que es* en su *praxis* misma; ¿con qué superaría a la explotación si no fuese con lo que ella hace de él?; el movimiento fundamental por el cual los obreros calificados se acercan y superan sus antagonismos es al mismo tiempo la afirmación del humanismo del trabajo. El anarco-sindicalismo condena la explotación en nombre de la absoluta superioridad del trabajo manual y calificado sobre toda otra actividad. La práctica confirma esta afirmación de base: en los tiempos de la máquina universal, poco importa que los peones se declaren o no en huelga, la ausencia de algunos profesionales —difícilmente reemplazables— basta para desorganizar un taller. La *élite* de especialistas se priva así, sin *darse cuenta*, del medio de protestar contra la explotación de los peones; claro que les indigna la miseria de éstos, pero no pueden justificar las reclamaciones de los "subhombres" fundándolas sobre la calificación de su trabajo. Desde el momento en que el trabajo junto a la máquina exige una especie de dominio del obrero sobre sus ayudantes, la afirmación fundamental del humanismo obrero y de las circunstancias conexas de la lucha de clases se encuentran en el origen de un nuevo invento que se podría llamar el paternalismo de la élite obrera: hay que educar, entrenar a los peones, galvanizarlos con el ejemplo, etc. Así, la asociación que se forma contra la explotación patronal vuelve a inventar rigurosa pero libremente todos los condicionamientos que impone la materialidad al hombre alienado. Lo que aquí nos interesa es esta sutil nada en el seno de una plenitud positiva: la imposibilidad de *superar* a este humanismo. En verdad, fue superado cuando la descalificación de los profesionales por la máquina especializada rehizo (en los países de capitalismo avanzado) la unidad obrera sobre la base de la intercambiabilidad de los obreros especializados. El trabajo volvía a tomar para todos sus caracteres negativos: constreñimiento agotador, fuerza enemiga. Claro que los obreros manuales aún tienen el orgullo de ser obreros manuales, porque sostienen a la sociedad entera, y y no porque les distinga la particular calidad de su operación. Un humanismo de la necesidad —como presa directa de todo hombre sobre todos los hombres— está naciendo. Pero es capital que el humanismo anarco-sindicalista no se haya podido superar a sí mismo. La razón es simple: esta práctica y esta

teoría representaban la vida misma del grupo, y el grupo activo (ya se trate de un sindicato o del personal de una fábrica) sólo era la unificación y la reorganización del combate social sobre las bases estructurales existentes. Era *realmente imposible* que los profesionales, más instruidos, más combativos, más eficaces, y que por su sola ausencia podían detener el trabajo, se fundiesen *en la práctica* en unas organizaciones de masas que habrían dado la mayoría a los menos instruidos y a los menos combativos. Si estos sindicatos de masas son hoy posibles y necesarios, es que la técnica de lucha ha cambiado con la estructura de clase, es que la intercambiabilidad de los obreros especializados los lleva a adoptar una política de acción en masa. La igualdad entre los trabajadores provino a la vez de los cambios en los medios de producción y de las tareas prácticas que imponían esos cambios; es, pues, *verdadera*, es decir, que se comprueba en todo momento por su eficacia. Pero en 1900 habría sido una posición idealista, porque la menor huelga habría demostrado su ineficacia. ¿Cómo afirmar la igualdad, si una huelga se podía ganar *sin los peones*, si los *peones solos* no podían ganar ninguna huelga? ¿Y cómo dar el mismo peso a todas las opiniones, si los peones de entonces —menos instruidos, más tímidos y sin el orgullo profundamente respetable de los obreros calificados— constituían *realmente* una masa inerte que había que mover y que galvanizar? Positivamente, además, el humanismo obrero se presentaba como tarea absorbente e infinita; sabemos por cien monografías hasta qué punto lo tomaban en serio estos hombres. Había que perfeccionarse en el oficio, instruirse, instruir a los peones —cada uno se consideraba como responsable de su equipo—, pegarse, forjar la unidad obrera y acercar el día de la toma del poder. En suma, era un mundo libre y pleno lo que desarrollaban sin descanso, con pasión. Y esta plenitud viva al mismo tiempo estaba herida de muerte: frente a los patrones, despreciables e incapaces de ejercer un auténtico oficio productivo, rodeados de los peones que tenían que emancipar, identificaban al hombre real y acabado con el obrero profesional. Y esta fálsa identificación (no en relación con los patrones, sino en relación con las masas) era un límite insuperable porque era *ellos mismos*, o, si se prefiere, la expresión teórica y práctica de sus relaciones práctico-inertes con los

otros obreros. Hay que entenderse; para el que hoy acaba por entrever la igualdad absoluta en su eficacia práctica como única relación humana válida, la teoría es falsa en tanto que paraliza, que se vuelve destino: cuando se planteó la cuestión de la estructura de los sindicatos (oficios o industria), la teoría y la práctica se volvieron falsas en tanto que resistencia inerte a una reorganización eficaz; el humanismo obrero se volvió falso cuando condujo a algunos soñadores sindicalistas a proponer la constitución de una orden de caballería obrera; el lazo entre vasallos se volvió falso cuando la docilidad de los peones dejó lugar a un descontento creciente. Y se hizo falso sobre todo el conjunto ideológico y práctico que expresaba la lucha de una clase estructurada por la máquina universal cuando impidió a los sindicatos que encuadrasen y organizasen a las nuevas masas, producidas desde antes de 1914 por las primeras máquinas especializadas. ¿Pero cómo hubiera podido luchar esta clase explotada por otro proletariado que no fuera ella misma? ¿Y qué era, precisamente, sino ese proletariado estructurado en su ser por la máquina universal y pasivamente afectado por la idea material "trabajo-honor", que su élite interiorizaba en *praxis*? Al decidir lo que eran, la máquina decidió lo que podían: les privaba hasta de la posibilidad de imaginar otra forma de lucha, al mismo tiempo que a la afirmación de ellos mismos, es decir, a la reinteriorización ético-práctica de sus exigencias y al desarrollo temporalizante en la acción de las estructuras prefabricadas por ella, le daba la forma de la única lucha eficaz que fuese posible en *esas* circunstancias contra *ese* patronato. El Ser aquí es en suma el Futuro prefabricado como determinación negativa de la temporalización. O, si se prefiere, aparece *en la acción* (por lo menos en algunos, en el curso de determinadas circunstancias, por ejemplo, de determinadas relaciones antagónicas con los peones) como su contradicción fija e inasible, como una imposibilidad de ir más lejos, como un muro de bronce en la translucidez. En cierta forma, en efecto, el límite está dado y hasta *interiorizado* por la *praxis* misma (en el ejemplo elegido, aparece *en el interior* de las relaciones individuales: relaciones individuales: relaciones de trabajo, relaciones político-sociales, relaciones personales) del obrero profesional y del peón, es sensible hasta en un simple saludo cambiado por un profesio-

nal y un peón, como la relación de clases es visible en la misma época en el saludo cambiado entre un industrial y uno de sus obreros. *Para nosotros,* que pertenecemos a otra sociedad (siempre capitalista, pero cuyas estructuras están ordenadas por las nuevas fuentes de energía, las nuevas máquinas y la producción en masa), estos límites interiorizados se dan como *sentido objetivo* de las relaciones estructurales de los tiempos del anarco-sindicalismo. Claro que ni vemos ni oímos a esos hombres, y el sentido de su *praxis* cotidiana, individual, se nos escapa. Pero está manifiesta en todas partes en los actos colectivos que recuerda la sociedad, en las instituciones que produjeron, en los conflictos de tendencias en el interior de los sindicatos, en los discursos que las expresan, y hasta en los sueños de algunos periodistas anarquistas. He citado en otra parte unas fórmulas de responsables sindicalistas que afirmaban tranquilamente que la explotación del hombre por el hombre es aún más vergonzosa cuanto más calificado es el trabajo (se encontrarían mil). Lo que llevado al límite quiere decir que la explotación de un peón iletrado (que no sabe hacer nada pero que se agota llevando unas cargas enormes de una punta a la otra del taller) no es del todo injustificable. Y sobre todo, lo que prueba que no comprendían verdaderamente (digan lo que digan y escriban lo que escriban) que ese peón analfabeto, tal vez imbécil, era un hombre que la sociedad había decidido antes de que naciese que no sería obrero calificado. Luego *para nosotros* aparece el sentido: mide nuestras diferencias y le comprendemos *también* a partir de *nuestras* paredes invisibles, es decir, que tenemos una comprensión de todo límite petrificada de las relaciones humanas a partir del límite invisible que reifica a las nuestras. Y no digo que esta significación objetiva no haya podido ser reificada *para ellos a priori*; por ejemplo, los contactos de dos sociedades de estructura diferente, aunque *siempre* sean *degradantes* para la sociedad subdesarrollada, hacen que algunos grupos de ésta definan determinadas relaciones hasta entonces simplemente *producidas* en su objetividad. Así *a priori,* si se supusiese —lo que históricamente es absurdo— que en nombre de otro sindicalismo, estableciéndose sobre las bases de la producción en masa, en países de capitalismo avanzado, obreros extranjeros, en un diálogo internacional, hubiesen señalado a los anarco-sindicalistas algunas estructuras osificadas de la *praxis* social, es admisible (o en todo caso lógicamente posible) que determinados grupos —o determinados individuos-hubiesen tomado conciencia de ello. Lo que por lo demás no significa —sino todo lo contrario— que hubiesen deseado modificarlas, sino, más bien, que hubiesen pasado a ese género de actividades secundarias que podrían llamarse prácticas de justificación. Pero de todas formas, los contactos —entre proletariados de diferente estructura— no podían tener ese sentido simple en los comienzos del siglo XX, en los momentos en que, sin conocerse, se hacía la segunda revolución industrial. Hoy existen, pero han tomado otro sentido (Francia, país tanto tiempo detenido en su desarrollo, clase obrera más homogénea en determinadas industrias-clave, siempre jerarquizada en otros sectores. Estados Unidos: capitalismo avanzado, destino que rechazaron durante mucho tiempo, en Francia, el patronato malthusiano y la clase obrera). Claro que todo límite práctico-inerte de una relación humana cuenta siempre con la posibilidad abstracta de descubrirse a los hombres, a los que une como *el Ser objetivo* de esta relación. Pero en ese mismo momento, la experiencia que hacen de esta significación *como Ser real* les descubre que siempre ha existido, interiorizada pero petrificada, en la *praxis* viva y hasta en el momento de la subjetividad. Sencillamente, se daba entonces tan bien como nada inasible en el pleno desarrollo de una actividad recíproca que como calificación positiva de esta plenitud práctica (el dominio vivido en la relación del profesional con el peón como el fundamento de las responsabilidades del señor y hasta de su amistad por el vasallo). Y precisamente por eso, el descubrimiento del Ser es terrorífico (porque en general se hace en el fracaso y en el conflicto), porque revela tanto lo que se ignoraba como lo que siempre se había sabido, con otras palabras, porque constituye retrospectivamente nuestras ignorancias de nuestro Ser como definidas y prefabricadas por este Ser que somos y que ignorábamos. De manera que —vale esto tanto para el grupo como para el individuo— también se puede definir al Ser inerte por el tipo de opción práctica que hace que se ignore lo que se es.

Pero conviene insistir *ante todo* en que esta objetividad prefabricada no le impide a la *praxis* ser libre temporalización y reorganización *eficaz* del campo práctico en vista de fines

descubiertos y planteados en el curso de la *praxis*. *De hecho*, el anarco-sindicalismo fue una lucha viva y eficaz, que se forjó poco a poco sus armas y que realizó la unidad sindical a partir de la dispersión; hoy incluso parece que su papel histórico consistió precisamente en formar, en el seno de la clase obrera, los primeros órganos de unificación. O, si se prefiere, no es otra cosa que la clase obrera misma, en un momento determinado de su desarrollo, produciendo en forma rudimentaria sus primeros aparatos colectivos. Lo que hay que comprender, simplemente, es que este tipo de unidad jerárquica estaba ya inscrito en la pluralidad humana por la máquina universal, en tanto que había estructurado con sus exigencias a grupos jerarquizados de trabajadores, y que la superación de la multiplicidad real, de los antagonismos individuales, de los particularismos locales, de las desconfianzas, de la inercia, etc., en tanto que fue una *praxis* totalmente humana (es decir, al necesitar una inteligencia teórica de la situación, una organización del campo práctico, de los esfuerzos constantes, del valor, de la paciencia, el desarrollo práctico de una experiencia que aportase a su vez nuevos medios técnicos de superar la situación, etc.), no hizo más que realizar humanamente —es decir, prácticamente, dialécticamente— la sentencia dictada por la máquina universal contra *ese* proletariado. Y aún *había* que realizarla: sin la *praxis* humana, la clase seguía siendo ese colectivo inerte del que vamos a hablar en el próximo parágrafo; pero la *praxis* humana, suscitada por las estructuras mismas del colectivo (cuando hablemos del grupo veremos lo que quiere decir la palabra *suscitar*) sólo podía temporalizar en la unidad de una acción que era al mismo tiempo organizadora y reivindicadora, a título de relaciones establecidas por los hombres, a las mismas estructuras que la habían hecho posible [1].

1 Aunque no sea nuestro tema, vale la pena señalar que el valor (en el sentido *ético* de la palabra, y no en el económico, aunque aquel encuentre su fundamento en éste) es exactamente la unidad contradictoria de la *praxis* (como libre superación poniéndose a sí misma en posibilidad indefinida de superar todo en la translucidez de la acción creadora) y de la exigencia como porvenir insuperable. De la pura *praxis*, el valor conserva esta translucidez de la libertad que se pone a sí misma; pero *en tanto* que el fin proyectado *de hecho* es una significación inerte e insuperable del porvenir pre-fabricado, el valor toma un ser pasivo

Hemos visto así *al ser de clase* como estatuto práctico-inerte de la *praxis* individual o común, como la sentencia futura y petrificada en el ser pasado que tiene que realizar esta *praxis* y donde finalmente se tiene que reconocer en una nueva experiencia de la necesidad. Pero este ser práctico-inerte se nos presenta como un momento real del individuo o como estatuto pasivo de un grupo activo, o, inversamente, como la seudo unidad activa de un conjunto material inerte. Si queremos comprenderlo mejor, queda por hacer la experiencia de una nueva estructura, condicionada por las prece-

independiente. En lugar de ser la simple *praxis* promulgándose sus leyes (lo que la privaría de su carácter de exterioridad interior o, si se prefiere, de trascendencia en la inmanencia, y lo que la reduciría a la simple toma de conciencia), se aísla. Pero como su inercia la tiene que hacer *superable* y como su carácter práctico-inerte es la *insuperabilidad*, se pone como la unidad trascendente de todas las superaciones posibles, es decir, el término insuperable —porque situado en el infinito— hacia el cual toda acción supera las condiciones materiales que la suscitan. En el caso del humanismo anarco-sindicalista, por ejemplo, el trabajo calificado se vuelve *el valor humano* en cuanto las condiciones que le hacen necesario impiden hasta que se le conciba otro modo de ser que se constituiría sobre la descalificación del trabajo. Si tomase conciencia de sí, sin ese límite *a priori* y como simple agente histórico, el trabajador calificado desde luego que descubriría su trabajo como el desarrollo dialéctico y translúcido de la *praxis* humana en un régimen de explotación, es decir, como actualización histórica y fechada de su realidad de hombre. Pero el trabajo se vuelve insuperable en sí mismo cuando al mismo tiempo se revela como otro, es decir, cuando la *praxis* actual del trabajador se constituye como teniendo que realizarse como *otra distinta de sí misma*, como encarnación particular de una significación inerte que, aun encarnada, se mantendrá extraña, es decir, se mantendrá como el signo de todas las superaciones. Sin embargo, el valor se distingue de la exigencia. Son dos estructuras diferentes en el interior del mismo proceso. El carácter imperativo de la exigencia proviene de que la materialidad está animada por la *praxis* del otro y de que descubro esta *praxis* como humana y extraña al mismo tiempo. Me significa y me espera pero no es mía, sino que yo soy suyo. Por el contrario, el valor está en un doble movimiento: el descubrimiento de *mi praxis* en su libre desarrollo en tanto que se pone como otra en la inmanencia y el descubrimiento de una significación futura como una inercia que necesariamente remite a mi libertad. En ambos casos, la estructura original es la materialidad trabajada como lazo entre los hombres y la *praxis* como absorbida e invertida por esta materia, pero en el primero es directamente la inversión lo que *me significa* en tanto que soy *el medio de realizar* un fin material; en el segundo, que se encuentra en otro nivel de la experiencia, aprehendo *ante todo* mi *praxis*, pero la aprehendo *en tanto* que en su

dentes y que a su vez las condiciona; porque *el ser de clase* no sólo es, como hemos visto, un carácter de materialidad insuperable que existe a título de cualidad separada en entidades discretas y aisladas unas de otras (como, por ejemplo, el color del pelo o la estatura). En verdad, *el ser de clase*, lejos de manifestarse como *la identidad* de ser de realidades independientes, aparece en la experiencia como la unidad material de los individuos o, si se prefiere, como el fundamento colec-

libertad misma se supera hacia el Ser-Otro de toda *praxis*; y por consiguiente, en tanto que une límite *sufrido* y *creado* le afecta de materialidad. Esta nueva estructura implica que la experiencia de la *praxis* como creadora (o realizadora) de valor es original; no hay esta vez ningún constreñimiento, sino más bien la conciencia (alienada) de que hay identidad entre la *praxis* misma en su más alto grado de translucidez consciente y una determinada significación inerte que la absorbe y le da su estatuto práctico-inerte de materialidad. En una palabra, el valor no es la alienación del fin o de la objetividad realizada, es el de la *praxis* misma. O, si se prefiere, es la *praxis* descubriendo a la inercia sin reconocerla, inercia de la cual está afectada por el ser práctico-inerte del agente práctico. Lo que significa, según el punto de vista de la ética, que los valores están unidos a la existencia del campo práctico-inerte, dicho de otra manera, al infierno como la negación de su negación (lo que muestra que su seudo-positividad es completamente negativa) y que si —cuestión que examinaremos en el momento de la experiencia progresiva— tiene que haber una liquidación posible de esas estructuras, los valores desaparecerán con ellas para redescubrir a la *praxis* en su libre desarrollo como única relación ética del hombre con el hombre en tanto que dominan juntos a la materia. Lo que hace la ambigüedad de toda moral pasada y de toda moral actual, es que la libertad como relación humana se descubre a sí misma, en el mundo de la explotación y de la opresión, contra ese mundo y como negación de lo inhumano *a través de los valores*, pero que se descubre alienada y que se pierde, y que, *por los valores*, a pesar de todo realiza la exigencia insuperable que le impone el ser práctico-inerte contribuyendo a pesar de todo a una organización que lleva en sí las posibilidades de reorganizar el campo práctico-inerte (por lo menos sobre la base de nuevas circunstancias). Todo sistema de valores descansa sobre la explotación y la opresión; todo sistema de valores niega efectivamente a la explotación y a la opresión (incluso los sistemas aristocráticos, si no explícitamente, por lo menos por su lógica interna); todo sistema de valores confirma la explotación y la opresión, (incluso los sistemas construidos por los oprimidos, si no por la intención, al menos en la medida en que son sistemas); todo sistema de valores, en tanto que está sostenido por una práctica social, contribuye directa o indirectamente a poner en su lugar dispositivos y aparatos que, llegado el momento (por ejemplo, sobre la base de un trastorno de las herramientas y de las técnicas) permitirán que se niegue

tivo de su individualidad. Porque los ejemplos que hemos indicado tratan de mostrar que los individuos realizan su estatuto de clase *unos por otros*; desde la *praxis* elemental, desde el trabajo en el taller, *el ser de clase* de cada uno, en tanto que es exigencia práctico-inerte de la máquina, viene a él tanto por todos sus camaradas como por la clase que lo explota; o mejor, viene a él por la clase que lo explota y por las máquinas que lo requieren a través de sus camaradas y de su

esta opresión y *esta* explotación; todo sistema de valores, en el momento de su eficacia revolucionaria, deja de ser sistema y los valores dejan de ser valores, porque obtenían ese carácter de su insuperabilidad, y las circunstancias, al trastornar las estructuras, las instituciones y las exigencias, los transforman en significaciones superadas; los sistemas se reabsorben en las organizaciones que han creado, y éstas, transformadas por el trastorno del campo social, se integran en nuevas acciones colectivas, ejecutadas en el marco de nuevas exigencias, y descubren nuevos valores. Pero se puede reprochar a los marxistas que hayan confundido los sistemas de valores con su expresión en el lenguaje y con las morales inventadas por intelectuales sobre la base de esos sistemas. Entonces es fácil no ver en ello más que un reflejo muerto de la práctica. Al confundirlos con las palabras filosóficas que las nombran, el marxismo se ha desembarazado de un problema difícil: el de dar cuenta de su estructura. Sólo que al mismo tiempo se entrega sin defensa al moralismo porque no puede dar cuenta de ello. Nada llama más la atención, por ejemplo, que el profundo moralismo de la sociedad rusa (que nada autoriza a confundir con la *praxis* colectiva que, a través de las nuevas contradicciones, construye una sociedad socialista). En la U.R.S.S., algunas nociones, comunes a todos (particularmente la de *vida*, a la vez como valor que se tiene que preservar y como fuente ética de toda experiencia), están expresamente presentadas *como valores*, en todos los niveles de esta sociedad. Para dar cuenta de ello, el marxismo tiene que comprender que el valor está producido en el nivel de la *praxis* elemental (individual y colectiva) como esta *praxis* misma en tanto que aprehende sus propios límites con la falsa apariencia de una plenitud positiva e insuperable. Lo que aquí intentamos mostrar es que todas las pretendidas superestructuras están ya contenidas en la infraestructura como estructuras de la relación fundamental del hombre con la materia trabajada y con los otros hombres. Si luego les vemos aparecer y presentarse para sí como momentos abstractos y como superestructuras, es que les refracta un proceso complejo a través de otros campos, y, en particular, en el campo del lenguaje. Pero no hay *una idea, ni un valor, ni un sistema* que sean concebibles si no estuviesen ya contenidos, en todos los niveles de la experiencia y con formas variables, en todos los momentos de la actividad y de la alienación, a la vez como signo, como exigencia en la herramienta y como develamiento del mundo a través de esta herramienta por el trabajo, etc.

carácter universal de explotados. Al mismo tiempo, este *ser de clase* para cada individuo, se define como relación inerte (insuperable) con sus compañeros de clase sobre la base de determinadas estructuras. Destino. Interés general (y hasta particular). Exigencia. Estructuras de clase. Valores como límites comunes, todo eso nos remite necesariamente a un tipo de ser individual que hemos descrito, pero también, a través de él, a *un tipo de ser colectivo* como fundamento de toda realidad individual. No se trata aquí de esas colectividades activas que se organizan para lograr un resultado definido y que estudiaremos más adelante con el nombre de grupos. Ni de esos conjuntos que están *a la vez* al frío y al calor, como un ejército, porque tienen conjuntamente la actividad práctica e histórica de una organización y la materialidad inerte de una institución. Pero aún más profundamente, como la base de toda individuación así como de toda unión, de un *ser colectivo inerte* como *materialidad inorgánica y común* de todos los individuos de un determinado conjunto. En el fondo, eso es lo que se quiere decir cuando se habla de una clase. Porque con eso no se entiende ni la unificación activa de todos los individuos en el seno de una organización que han producido ellos mismos, ni la identidad de naturaleza de una colección de productos separados. El primer sentido, en efecto, no se aplicaría siempre, ni siquiera frecuentemente, en la experiencia; muchas veces, abundantes contradicciones, producidas en circunstancias históricas, tienen por resultado divisiones profundas en el seno de una misma clase. No hay duda de que el proletariado podría tender hacia la unidad de una *praxis* colectiva si los organismos que engendra —en Francia, por ejemplo— llegasen a realizar la unidad sindical. Pero cuando está representado por partidos y por sindicatos que se pelean entre sí, ¿hay que renunciar a llamarle proletariado? La experiencia de cada uno prueba lo contrario, ya que se habla *de las divisiones de la clase obrera*, lo que remite, pues, a una unidad aún más profunda sobre la base de la cual producirá, en condiciones dadas, su unidad activa como integración siempre más adelantada (y totalización) o sus divisiones como desgarramiento de una totalidad ya existente. Mejor aún: nadie piensa en declarar que por el hecho de que existan esas divisiones, la clase obrera cede el lugar a *unos* grupos de explotados más opuestos por sus objetivos y sus tácticas que unidos por la explotación común. Se dice que con esas divisiones *se corre el riesgo de que la clase obrera quede reducida a la impotencia.* Las divisiones aparecen, pues, como accidentes cuya gravedad desde luego es considerable *para la práctica,* pero que no pueden alcanzar a la sustancia fundamental, que es *una.* Y no se puede contestar que no exista esta sustancia, que sólo existen individuos amenazados por un mismo destino, víctimas de las mismas exigencias, poseyendo el mismo interés general, etc., porque precisamente el conjunto de las estructuras del campo práctico-inerte condiciona necesariamente a la unidad sustancial del ser-fuera-de-sí de los individuos, y porque, inversamente, este ser-fuera-de-sí como unidad sustancial y negativa en el terreno del Otro condiciona a su vez a las estructuras de ese campo. Pero por otra parte no podría tratarse de esas realidades gelatinosas y más o menos vagamente frecuentadas por una conciencia supra-individual que un organicismo vergonzoso aún trata de encontrar contra toda verosimilitud en ese campo rudo, complejo, pero terminante de la actividad pasiva en el que hay organismos individuales y realidades materiales inorgánicas. En verdad, si los individuos se fundan todos juntos en un determinado ser común, sólo lo puede ser en el campo práctico-inerte *en tanto precisamente* que *no son* organismos individuales, o, si se prefiere, en tanto que la materialidad trabajada se hace síntesis ella misma (o falsa síntesis) de su ser *fuera-de-sí-en-ella.* Es lo que indica claramente el lenguaje cuando dice que un individuo nació *en* la clase obrera o que *surgió del* proletariado (si salió de él), o que le *pertenece,* como si la clase fuese al mismo tiempo una matriz, un medio y una especie de peso pasivo (se habla de *viscosidad* de clase, para indicar las posibilidades que puede tener el hijo de un obrero de salir de la clase obrera). En una palabra, la clase como ser colectivo está en cada uno en la medida en que cada uno está en ella, y, antes de "organizarse" y de "crear sus aparatos", aparece con el aspecto contradictorio de una especie de inercia común como síntesis de la multiplicidad. Estas consideraciones que de ordinario les bastan a los sociólogos, evidentemente no pueden fundar la inteligibilidad de las *socialidades* fundamentales. Hay que abandonar esas descripciones vagas y tratar de llevar la experiencia dialéctica

hasta ahí. Pero, aunque la *clase,* como estructura fundamental, figure en un determinado nivel a la sustancia misma cuyos grupos y sociedades pasivas son las determinaciones, aunque todas las reuniones humanas, en el período actual, expresen de una u otra manera a esta sustancia o manifiesten, en ellos y en su inercia o su *praxis,* el desgarramiento en clases de la sociedad, no trataremos de definir inmediatamente a la socialidad práctico-inerte de clase. Las que examinaremos serán las reuniones más aparentes, más inmediatas y más superficiales del campo práctico, tal y como se presentan en la experiencia cotidiana. Precisamente porque se producen muchas de ellas como simple determinación interna de una sustancia en la cual son homogéneas, se las puede encarar formalmente no en tanto que son tales o cuales, sino en tanto que son seres sociales por sí mismos en el campo práctico-inerte; nos manifestarán lo que podría llamar su inteligibilidad ontológica y podremos aprehender en un segundo momento a través de ellas y fijar esta realidad más fundamental que es la clase. Es a esos seres sociales inorgánicos a los que en mi primera parte ya he llamado *colectivos.*

D

LOS COLECTIVOS

Los objetos sociales (llamo así a todos los objetos que tienen una estructura colectiva y que, como tales, tienen que ser estudiados por la sociología), en su estructura fundamental por lo menos, son seres del campo práctico-inerte; su ser reside, pues, en la materialidad inorgánica en tanto que ella misma, en ese campo, es práctico-inercia. No consideramos aquí a esos seres materiales (ya *productos del trabajo humano*) que se llaman signos de reunión o símbolos de unidad, sino que queremos tratar de realidades prácticas y provistas ya de exigencias, en tanto que realizan en ellas mismas y por ellas mismas la interpenetración *en ellas* de una multiplicidad de individuos inorganizados y que producen en ellas a cada uno de ellos en *la indistinción* de una totalidad. Tendremos que determinar la estructura de esta "totalidad"; pero no hay que entenderla en el sentido en que un grupo de máquinas, al decidir ciertas tareas, se vuelve la unidad de sus servidores; esta unidad, en efecto, como reverso de una unidad del trabajo bien definida, sólo es la inversión inorgánica de la unidad diferenciada de *funciones,* y, en la medida en que se vuelve sobre los hombres para producirlos, los produce por distintas exigencias y en tanto que cada uno es, como medio general, el medio de tal o tal función diferenciada (en tanto que Otro, como hemos visto). Si en un conjunto mecánico existe una estructura de colectivo, es decir, *de interpenetración* totalizadora o seudo totalizadora, no podría ser (aunque la distinción en general sería difícil de hacer, y el examen de un caso particular llevaría demasiado tiempo), sino en la medida en que el conjunto mecánico existe como realidad práctico-inerte *indife-*

renciada (por ejemplo, como fábrica que, si cierra las puertas, deja en la calle a dos mil obreros, o como conjunto peligroso *para todos* porque el patrón se niega a tomar las medidas de seguridad necesarias). Por otra parte, hay que dejarlo bien en claro, porque el grupo (como organización práctica directamente establecida por la *praxis* de los hombres y como empresa concreta y actual) sólo se puede producir sobre la base fundamental de un colectivo que no por eso suprime (o que en todo caso nunca suprime del todo), e, inversamente, en la medida en que necesariamente actúa —cualquiera que sea su fin— a través del campo práctico-inerte, tiene que producir él mismo, en tanto que libre organización de individuos por un mismo fin, *su estructura de colectivo,* es decir, tiene que *utilizar su inercia para la práctica* (lo que, como hemos visto, caracteriza a la acción en todos los niveles). En fin, los grupos (por razones que harán que hasta la inteligibilidad sea criticada cuando hablemos de ellos), bajo la acción de determinadas circunstancias y en determinadas condiciones, mueren antes de disgregar. Lo que quiere decir que se osifican, se estratifican y vuelven sin disolverse en socialidades más generales, manteniendo su propia socialidad, al estado de colectivo propiamente dicho. Cualquier campo social en buena parte está constituido por conjuntos estructurados de agrupamientos que son siempre a la vez *praxis* y práctico-inerte, aunque una u otra de estas características pueda tender constantemente a su anulación; sólo la experiencia permite determinar la relación interna de las estructuras en el interior de un grupo preciso y como un momento preciso de su dialéctica interior. El colectivo aparecerá, pues, con frecuencia en nuestros ejemplos a través de los grupos vivos o moribundos de los que es estructura fundamental. Pero en la medida en que el grupo se constituye como negación del colectivo que lo engendra y que lo sostiene, en la medida en que el colectivo reaparece cuando un conjunto de circunstancias históricas han negado al grupo como empresa sin liquidarlo como determinación, podemos distinguir, en último extremo, unos grupos en los que la pasividad tiende a desaparecer totalmente (por ejemplo, una muy pequeña "unidad de combate" cuyos miembros viven y luchan juntos, sin separarse nunca) y colectivos que han reabsorbido a su grupo casi totalmente: en Budapest, antes de la insurrec-

ción, el partido social-demócrata, que casi no tenía afiliados [1], conservaba oficialmente su sede social en cierto inmueble, sus emblemas y su nombre. Esos casos extremos, aunque frecuentes y *normales,* después de todo, permiten distinguir claramente las dos realidades sociales: el grupo se define por su empresa y por ese movimiento constante de integración que trata de hacer de él una *praxis* pura y trata de suprimir en él todas las formas de la inercia; el colectivo se define *por su ser,* es decir, en tanto que toda *praxis* se constituye como simple *exis* por él; es un objeto material e inorgánico del campo práctico-inerte en tanto que una multiplicidad discreta de individuos actuantes se produce *en él* con el signo del Otro como *unidad real en el Ser,* es decir, como síntesis pasiva y en tanto que el objeto constituido se presenta como esencial y que su inercia penetra en *cada praxis individual* como su determinación fundamental por la unidad pasiva, es decir, por la interpenetración *previa* y *dada* de todos en tanto que Otros. Encontramos aquí, en un nuevo momento de la espiral, los mismos términos enriquecidos por sus totalizaciones parciales y sus condicionamientos recíprocos: la reciprocidad como relación humana fundamental, la separación de los organismos individuales, el campo práctico con sus dimensiones de alteridad en profundidad, la materialidad inorgánica como ser-fuera-de-sí del hombre en el objeto inerte y como ser-fuera-de-sí de lo inerte en tanto que exigencia en el hombre, en la unidad de una relación falsamente recíproca de interioridad. Pero

[1] La mayoría se había fusionado con los comunistas en un nuevo partido. Algunos elementos de la minoría de derecha habían sido procesados y otros habían emigrado. La corriente social-demócrata, que era muy fuerte entre los obreros, se volvía *una tendencia,* un *exis,* pero fuera de todo partido. Por el contrario, la sede social, como materialidad trabajada, se volvía el Partido mismo, tanto en relación con el gobierno (que quería mostrar que esa agrupación no había sido suprimida autoritariamente, que, sencillamente, se había variado de sus miembros), en relación con los socialistas emigrados (que en él encontraban la unidad material trascendente y lejana de su dispersión y al mismo tiempo una afirmación petrificada de su esperanza), para los socialistas unidos a los comunistas (como su ser pasado, superado y —al menos para algunos— insuperable), y por fin, para los simpatizantes sin partido, como exigencia fija (su exigencia invertida) de una integración provisional o definitivamente imposible. Y ninguno de esos hombres ignoraba lo que ese objeto colectivo producía en los otros.

precisamente, fuera de la relación humana de reciprocidad y de la relación con el tercero, que en ellos mismos *no son sociales* (aunque condicionen a toda socialidad en un sentido y que estén condicionados por la socialidad en su contenido histórico), la relación estructural del individuo con los otros individuos se mantiene en sí misma perfectamente indeterminada en tanto que se ha definido el conjunto de las circunstancias materiales sobre la base de las cuales se establece esta relación, con la perspectiva del proceso histórico de totalización. En este sentido, la oposición "reciprocidad como relación de interioridad" y "soledad de los organismos como relación de exterioridad" que condiciona en lo abstracto a una tensión, no caracterizada en las multiplicidades, sino que, por el contrario, se encuentra superada y fundida en un nuevo tipo de relación "externa-interna" por la acción del campo práctico-inerte que transforma a la contradicción en el medio del Otro en *serialidad*. Para comprender el colectivo, hay que comprender que este objeto material realiza la unidad de interpenetración de los individuos en tanto que seres-en-el-mundo-fuera-de-sí en la medida en que estructura sus relaciones de organismos prácticos según la nueva regla de la *serie*.

Hay que hacer que estas nociones se descubran con un ejemplo, el más superficial y cotidiano. Hay un grupo en la plaza de Saint-Germain; esperan el autobús en la parada, delante de la iglesia. Tomo aquí la palabra grupo en su sentido neutro: se trata de un conjunto de personas que aún no sé si, como tal, es el resultado inerte de actividades separadas o una realidad común que ordena los actos de cada uno, o una organización convencional o contractual. Estas personas —de edad, de sexo, de clase, de medio muy diferentes— realizan en la banalidad cotidiana la relación de soledad, de reciprocidad y y de unificación por el exterior (y de masificación por el exterior) que, por ejemplo, caracteriza a los ciudadanos de una gran ciudad en tanto que se encuentran reunidos, sin estar integrados por el trabajo, la lucha o cualquier otra actividad en un grupo organizado que les sea común. En primer lugar, en efecto, hay que ver que se trata de una pluralidad de soledades: esas personas no se preocupan las unas por las otras, no se dirigen la palabra, y en general ni se observan; existen unas junto a otras al lado de una parada de ómnibus. En este

nivel puedo notar que su soledad no es un estatuto inerte (o la simple exterioridad recíproca de los organismos), sino que *de hecho* está vivida en el proyecto de cada uno como su estructura negativa. O, si se quiere, la soledad del organismo como imposibilidad de unirse con los Otros en una totalidad orgánica se descubre a través de la soledad vivida como negación provisional por cada uno de las relaciones recíprocas con los Otros. Este hombre no sólo está aislado por su cuerpo en tanto que tal, sino por el hecho de que le vuelve la espalda al vecino, quien, por lo demás, posiblemente ni siquiera lo ha notado (o que lo ha descubierto en su campo práctico como individuo general definido por la espera del autobús). Y esta actitud de semignorancia tiene como condiciones prácticas la pertenencia real a otros grupos (es por la mañana, acaba de levantarse, de dejar su casa, está aún unido a sus hijos, que están enfermos, etc.; además va a una oficina, tiene que presentar un informe a su superior, piensa en los términos del informe, habla para sí, etc.) y a su ser-en-la-inercia (es decir, a su interés). Esta pluralidad de separaciones puede, pues, expresarse de una determinada manera como lo negativo de la integración de los individuos en grupos separados (y que están separados *en este momento* y *en este nivel*) y, a través de eso, como lo negativo de los proyectos de cada uno en tanto que determinan el campo social sobre la base de condiciones dadas. Pero, inversamente, si se encara la cuestión a partir de los grupos, de los intereses, etc., esto es, de las estructuras sociales en tanto que expresan el régimen fundamental de la sociedad (modo de producción, relaciones de producción, etc.), cada soledad se puede definir, por el contrario, a partir de las fuerzas desintegradoras que ejerce el conjunto social sobre los individuos (y que naturalmente son correlativas de fuerzas integradoras de las que vamos a hablar en seguida). O, si se quiere, la intensidad de soledad, como relación de exterioridad entre los miembros de un grupo provisional y contingente, expresa *el grado de masificación* del conjunto social en tanto que se produce sobre la base de condiciones dadas [1]. En este nivel, las soledades recíprocas como negación de la reciprocidad significan la integración de los individuos en la misma

[1] Cuando digo que lo expresa, entiendo que es de una manera puramente *indicativa*.

sociedad, y *en ese sentido* pueden ser definidas como una determinada manera (condicionada por la totalización en curso) de vivir en interioridad y como reciprocidad en el seno de lo social la negación exteriorizada de toda interioridad: "Nadie ayuda a nadie, cada uno es para sí", o, por el contrario, en la simpatía, como escribió Proust: "Todas las personas están muy solas". Finalmente, en nuestro ejemplo la soledad se vuelve para cada uno y para él, para él y para los otros, el producto real y social de las grandes ciudades. En realidad, como ya he mostrado en la primera parte, la ciudad está presente para cada miembro del grupo que espera el autobús como conjunto práctico-inerte en el que hay un movimiento hacia la intercambiabilidad de los hombres y del conjunto-utensilio; está ahí desde la mañana como exigencia, instrumentalidad, medio, etc. Y a través de ella están dados los millones de personas que son ella y cuya presencia perfectamente invisible hace de cada persona una soledad polivalente (con millones de caras) y *a la vez* un miembro *integrado* de la ciudad (el "viejo parisino", el "parisino de París", etc.). Añadamos que el modo de vida suscita en cada individuo *conductas de soledad* (comprar el periódico al salir de su casa, leer en el autobús, etc.) que muchas veces son *trabajos* para pasar de uno a otro grupo (de la intimidad familiar a la vida pública de la oficina). La soledad es, pues, proyecto. En tanto que tal, además, es relativa a tales individuos en tal momento: aislarse para leer el periódico es utilizar a la colectividad nacional y finalmente a la totalidad de los hombres vivos en tanto que se vive entre ellos y que se depende de todos, para separarse de las cien personas que esperan y que utilizan el mismo medio de transporte en común. Soledad orgánica, soledad sufrida, soledad vivida, soledad-conducta, soledad como estatuto social del individuo, soledad como exterioridad de los grupos condicionando la exterioridad de los individuos, soledad como reciprocidad de aislamiento en una sociedad creadora de *masas*: todas esas figuras y todas esas oposiciones se encuentran a la vez en el pequeño grupo considerado, en tanto que el aislamiento es un comportamiento histórico y social del hombre en medio de una reunión de hombres.

Pero al mismo tiempo, la relación de reciprocidad se mantiene en la reunión misma y entre sus miembros, la negación

por la *praxis* de soledad le conserva como negado: en efecto, es la pura y simple existencia práctica de los hombre entre los hombres. No sólo no lo encontramos como realidad vivida —ya que cada uno, aunque vuelva la espalda a los Otros, aunque ignore su cantidad y su aspecto, sabe que existen como pluralidad finita e indeterminada *de la que forma parte*—, sino que, fuera de la relación real de cada uno con los Otros, el conjunto de las conductas solitarias en tanto que están condicionadas por la totalización histórica supone en todos los niveles una estructura de reciprocidad (la reciprocidad tiene que ser la posibilidad más constante y la realidad más inmediata para que los modelos sociales más usuales —ropa, corte de pelo, porte, etc.— sean adoptados por cada uno —claro que *no sólo eso* hace falta— y para que cada uno, al advertir algún desorden en su arreglo lo repare apresuradamente y, si puede, secretamente: lo que significa que la soledad no arranca en el campo visual y práctico del Otro y que se realiza objetivamente en ese campo). En este nivel, podemos encontrar de nuevo a la misma sociedad (que antes actuaba como masificadora) en tanto que su ser práctico-inerte sirve de medio conductor de las reciprocidades individuales, porque esos hombres separados forman un grupo *en tanto* que están todos soportados por una misma vereda que los protege contra los coches que cruzan la plaza, *en tanto* que están agrupados en la misma parada, etc. Y sobre todo, estos individuos forman un grupo porque tienen un *interés común*, es decir, en tanto que, separados como individuos orgánicos, les es común y les une desde el exterior una estructura de su ser práctico-inerte. Todos o casi todos son empleados, usuarios habituales de la línea, conocen el horario del autobús y su frecuencia, y en consecuencia esperan *el mismo* coche: el autobús de las siete y cuarenta y nueve. Este objeto *es su interés actual* en tanto que dependen de él (averías, detenciones, accidentes). Pero este interés actual —ya que viven todos en el barrio— conduce a estructuras más amplias y más profundas de su interés general: mejora de los transportes en común, mantenimiento de las tarifas, etc. El autobús esperado los reúne como siendo su interés de individuos que *esta mañana* tienen que hacer en la orilla derecha *, pero ya,

* Del Sena, en París. *N. del T.*

en tanto que autobús de las 7 y 49, *es su interés de usuarios*; todo se temporaliza: el individuo que está de paso se encuentra con que es *habitante* (es decir, reconocido en los cinco o diez años precedentes), y el coche, al mismo tiempo, se caracteriza por su retorno diario, eterno (en realidad, es, en efecto, *el mismo*, con el mismo conductor y el mismo guarda). El objeto toma una estructura que desborda de su pura existencia inerte, está provisto de tal porvenir y de un pasado pasivos que lo presentan a los viajeros como una parte (ínfima) de su destino.

Sin embargo, en la medida en que el autobús designa a los viajeros presentes, los constituye en su *intercambiabilidad*: en efecto, cada uno de ellos está producido por el conjunto social como unido a sus vecinos en tanto que es rigurosamente idéntico a ellos; con otras palabras, su ser-fuera (es decir, el interés que tienen como usuarios de la línea) es único en tanto que abstracción pura e individual, y no en tanto que rica síntesis diferenciada, es una simple identidad que designa al viajero como generalidad abstracta por una *praxis* definida (hacer seña, subir, ir a sentarse, dar los boletos) en el desarrollo de una *praxis* amplia y sintética (la empresa que une todas las mañanas al conductor y al guarda en esta temporalización que es *un* determinado trayecto a través de París a una hora determinada). En ese momento de la experiencia, el grupo tiene su ser-único fuera de sí en un objeto que tiene que llegar, y cada individuo en tanto que determinado por el interés común no se diferencia de cada uno de los otros sino por la simple materialidad del organismo. Y ya, si se caracteriza en su temporalización como la espera de su ser en tanto que es el ser de todos, la unidad abstracta del ser común que tiene que llegar se manifiesta como *ser-otro* en relación con el organismo que *es personalmente* (o si se prefiere, que *existe*). Este momento no puede ser el del conflicto, ya sólo es el de la reciprocidad, en él hay que ver, simplemente, el estadio abstracto de la identidad. En tanto *que tienen la misma realidad objetiva* en el porvenir (aún un minuto, el mismo para todos, y el coche aparecerá en la esquina del bulevar), la separación *no justificable* de esos organismos (en tanto que evidencia otras condiciones y otra región de ser) se determina como *identidad*. Hay *identidad* cuando el interés *común* (como determinación de la generalidad por la unidad de un objeto

en el marco de prácticas definidas) es manifiesto y cuando la pluralidad se define precisamente *en relación con este interés*. En este momento, en efecto, poco importa que los viajeros se diferencien por caracteres biológicos o sociales: en tanto que están unidos por una generalidad abstracta, son idénticos como individuos separados. La identidad es la unidad práctico-inerte que tiene que llegar en tanto que se determina en el momento actual como *separación desprovista de sentido*. Y como todos los caracteres vividos que podrían servir en una diferenciación de interioridad quedan fuera de esta determinación, la identidad de cada uno con el Otro es allí su unidad como ser-otro, y aquí es ahora su alteridad común. Cada uno es el mismo que los Otros en tanto que es Otro distinto de sí mismo. Y la identidad como alteridad es la *separación de exterioridad*, o, si se prefiere, la imposibilidad de realizar por los cuerpos la unidad trascendente que tiene que llegar, en tanto que se siente como necesidad irracional [1].

Es precisamente en este nivel donde el objeto material va a determinar el orden serial como razón social de la separación de los individuos. La exigencia práctico-inerte llega aquí de la rareza: *no hay bastante sitio para todos*. Pero además de que la rareza como relación contingente pero fundamental del hombre con la Naturaleza se mantiene como marco de toda la experiencia, *esta* rareza particular es un aspecto de la inercia material: cualesquiera que sean las demandas, el objeto sigue siendo pasivamente lo que es; no hay, pues, que creer que la exigencia material sea necesariamente una rareza especial y directamente experimentada: ya veremos otras estructuras práctico-inertes del objeto como *ser individuado de la generalidad* condicionando a otras relaciones seriales. He elegido este ejemplo por su simplicidad, y nada más. Luego la rareza particular (cantidad de hombres en relación con la cantidad de sitios) designaría a cada uno como sobrante, sin *práctica* particular, es decir, que el Otro sería el rival del Otro por el mismo hecho de su identidad; la separación se volvería contradicción. Pero salvo en los casos de pánico, en los que, en efecto, cada

1 En verdad, si se vuelven a hacer las etapas del proceso entero, es perfectamente racional. Pero ocurre que el conflicto de la intercambiabilidad y de la existencia (como *praxis* única y vivida) se tiene que vivir en un nivel determinado como *absurdo escandaloso*.

uno lucha contra *sí mismo en el Otro,* en la locura giratoria de una unidad abstracta y de una singularidad concreta pero impensable, la relación de reciprocidad, que nace y renace en la exterioridad de identidad, establece la intercambiabilidad como imposibilidad de decidir *a priori* cuál es el sobrante, y suscita una práctica cualquiera cuyo único fin es evitar con una orden los conflictos o lo arbitrario. Los viajeros, mientras esperan el autobús, han tomado sus números de orden. Lo que significa que aceptan *la imposibilidad de decidir los sobrantes por las cualidades intrínsecas del individuo*; dicho de otra manera, que se mantienen en el terreno del interés común y de la identidad de separación como negación desprovista de sentido; positivamente, esto quiere decir que tratan de diferenciar a cada Otro de los Otros sin añadir nada a su carácter de Otro como única determinación social de su existencia; luego *la unidad serial* como interés común se impone como exigencia y destruye toda oposición. Sin duda que el número de orden se refiere a una determinación del tiempo. Pero precisamente porque es *cualquiera*; el tiempo considerado no es una temporalización práctica, sino el medio homogéneo de la repetición: cada uno —al tomar el número de orden cuando llega— hace lo que hace el Otro; realiza una *exigencia* práctico-inerte del conjunto; y como los individuos tienen distintas ocupaciones y van a cumplir objetivos separados, el hecho de haber llegado el primero no confiere *ninguna característica particular,* sino sólo el poder de subir el primero en el autobús. En efecto, las justificaciones materiales de este orden sólo tienen sentido después: llegar el primero no confiere un mérito; haber esperado más tiempo no confiere derecho alguno (en efecto, se podrían concebir unas clasificaciones más justas: para un muchacho, esperar no es nada, pero para una anciana es cansador. Por lo demás, los mutilados de guerra en todos los casos pasan primero, etc.). La transformación auténtica y capital es que la alteridad en tanto que tal, es decir, pura, ya no es *ni* la simple relación con la unidad común, *ni* la identidad giratoria de los organismos: se vuelve, como ordenación, principio negativo de unión y de determinación de la suerte de cada uno como Otro *por cada Otro en tanto que Otro.* En efecto, mucho me importa tener el número diez en el orden y no el veinte. Pero soy décimo *por los Otros* en tanto que

son Otros distintos de sí mismos, es decir, en tanto que no poseen en sí mismos la Razón de su número de orden. Si estoy detrás de mi vecino, puede que sea porque él no ha comprado el diario esta mañana, o porque yo me he entretenido en mi casa. Y si tenemos los números 9 y 10, depende de nosotros y de todos los Otros, los de delante y los de detrás.

A partir de aquí, podemos asir nuestras relaciones con el objeto en su complejidad. Por una parte, en efecto, hemos seguido siendo individuos generales (claro que en tanto que formamos parte de esa reunión de gente). Luego la unidad de la reunión de viajeros se encuentra en el coche que espera, *es* este coche como simple posibilidad de transporte (no de *todos,* porque nada tenemos que hacer juntos, sino de cada uno). Existe, pues, en la reunión, en apariencia y como primera abstracción, una estructura de universalidad; en efecto, cada uno es idéntico al Otro en tanto que espera como él. Sin embargo, sus esperas no son un hecho común, en tanto que están vividas separadamente como ejemplares idénticos de una misma espera. Según este punto de vista, el grupo no está estructurado, es una reunión y el número de individuos se mantiene contingente; lo que significa que una cantidad diferente y cualquiera era *posible* (en la estricta medida en que se considera a las personas como partículas cualesquiera y en las que la conjunción no es el efecto de ningún proceso dialéctico común). La conceptualización tendrá lugar en este nivel, es decir, que el concepto se establece sobre la apariencia molecular de los organismos y sobre la unidad trascendente del grupo (el interés común).

Pero esta generalidad como homogeneidad flúida de la reunión (en tanto que su unidad está fuera de él) sólo es una apariencia abstracta, ya que en realidad está constituida en su multiplicidad por su unidad trascendente como multiplicidad estructurada. En efecto, en el concepto cada uno es el mismo que los Otros en tanto que es él mismo. En la serie, por el contrario, cada uno se vuelve él mismo (*como Otro distinto de sí mismo*) en tanto que es otro distinto de los Otros, es decir, igualmente, en tanto que los Otros son otros distintos de él. De la serie no se puede formar ningún *concepto,* ya que cada miembro pertenece a ella por su lugar en el orden, luego por su alteridad en tanto que está presentada

como irreductible. Es lo que se puede ver, en aritmética, por la simple consideración de la cantidad, como concepto y como entidad serial. Todos los números enteros pueden ser el objeto del mismo concepto, en tanto que todos ofrecen las mismas características; particularmente, todos los números enteros pueden ser representados por el símbolo $n + 1$ (admitiendo que $n = 0$ cuando se trata de la unidad). Pero *precisamente por eso*, la serie aritmética de los números enteros, en tanto que están todos constituidos por la adición de una unidad al número precedente, es una realidad práctica y material, constituida por una serie infinita de entidades incomparables, y la originalidad de cada una va de lo que es a la que la precede en la serie, de lo que ésta es a la que la ha precedido. En el caso de los números de orden, también la alteridad cambia de significación; se manifiesta en el concepto como común a todos y designa a cada uno como molécula idéntica a todas las otras; pero en la serie se vuelve regla de diferenciación. Y sea cual sea el procedimiento adoptado para ordenar, la serialidad proviene de la materia práctico-inerte, es decir, del porvenir como conjunto de posibilidades inertes y todas equivalentes (equivalentes, aquí, porque no están dados los medios de prever): la posibilidad de que haya un lugar, de que haya dos, de que haya tres, etc. Estas posibilidades rígidas son la materia inorgánica misma en tanto que es no-adaptabilidad. Mantienen su rigidez al pasar al orden serial de los organismos separados: en efecto, en tanto que hay número de orden, se vuelven para cada uno un conjunto de posibilidades que le son propias (encontrará un sitio si pueden subir en el autobús diez o más de diez personas; no encontrará sitio si sólo pueden subir nueve, pero será el primero en el autobús siguiente). Y son esas posibilidades, y sólo ésas, las que, en el seno del grupo, constituyen el *contenido real* de su alteridad. Sólo que aquí tenemos que señalar cómo esta alteridad constitutiva depende necesariamente de todos los Otros en tanto que es diferente de ellos [1]. Además, esta alteridad en tanto que principio de ordenación se produce naturalmente como una *unión*. Ahora bien, esta unión de los hombres entre ellos es de un tipo enteramente nuevo en relación con las que hemos visto: por una

1 En tanto que es *el mismo*, es simple y formalmente *otro*.

parte, no se la podría volver a la reciprocidad, ya que en el ejemplo considerado, el movimiento serial excluye la relación recíproca: cada uno es la Razón del Ser-Otro del Otro en tanto que su razón de ser es Otro; en cierto sentido, encontramos la exterioridad material, lo que no puede extrañar, ya que la materialidad inorganizada ha decidido por la serie. Pero por otra parte, en tanto que el orden ha sido producido *por una práctica* y que esta práctica incluía en ella a la reciprocidad, contiene una *real interioridad*: porque es *en su ser real* y como parte integrante de una totalidad que se ha totalizado fuera como cada uno es dependiente del Otro en su realidad. O, si se prefiere, la reciprocidad en el medio de la identidad se vuelve falsa reciprocidad de relaciones: lo que *a* es a *b* (la razón de ser otra distinta de su ser), *b* lo es a *c*, *b* y la serie entera lo son a *a*. Por esta oposición del Otro y del mismo en el medio del Otro, la alteridad se vuelve esta estructura paradójica: la identidad de cada uno con cada uno como acción de identidad serial de cada uno sobre el Otro. Como consecuencia, *la identidad* (como simple absurdo de la dispersión no significante) se vuelve sintética: cada uno es idéntico al Otro en tanto que está hecho, por los Otros. Otro actuando sobre los Otros; la estructura formal y universal de alteridad hará *la Razón de la serie*.

En el caso formal, estrictamente *práctico* y limitado que hemos considerado, la adopción del modo serial es una simple comodidad sin influencia particular sobre los individuos. Pero este ejemplo elemental ha tenido la ventaja de señalarnos la aparición de nuevos caracteres práctico-inertes: en suma, descubrimos con este ejemplo dos caracteres *de la reunión humana no activa*; aquí, la unidad visible, en ese tiempo de la reunión (esta realidad totalizada que hacen *para* aquellos que los miran desde alguna ventana o desde la acera de enfrente), no es sino una *apariencia*; su origen es, para cada testigo descubridor de esta totalidad, la *praxis* integradora en tanto que es organización perpetua de *su* campo dialéctico y, en la objetividad práctico-inerte, la unión general e inerte de todas las personas de un campo restringido por toda la utensiliaridad en tanto que social —es decir, en tanto que su materialidad inerte y de utensilio remite finalmente al régimen en el movimiento histórico—, unida a su verdadero ser-fuera-de-ellas en

un determinado objeto práctico que de ninguna manera es un *símbolo*, sino, por el contrario, un ser material que produce en él su unidad y se la impone a través de las prácticas inertes del campo práctico-inerte. En una palabra, la unidad visible de una reunión es un resultado producido *en parte* por factores accidentales (accidentales en este nivel de la experiencia y que volverán a encontrar su unidad en un movimiento más amplio de totalización), *en parte* por la unidad *real* pero *trascendente* de un objeto práctico-inerte en tanto que esta unidad en el desarrollo de un proceso orientado *se produce* como la unidad real y material de los individuos de una determinada multiplicidad que ella misma limita y define. Ya he dicho que esta unidad *no es* simbólica; ahora se ve la razón de ello: es que no tiene que simbolizar nada, ya que *es ella* la unidad de todos; y si, a veces, se tuviera que encontrar (en circunstancias muy particulares) una relación simbólica entre la reunión como conjunto visible de partículas discretas (donde se da con forma visible) y su unidad objetiva, sería la pequeña multitud visible la que por su presencia reunida *se volvería símbolo* de la unidad práctica de su *interés* y de todo otro objeto que se produjera como su síntesis inerte. En cuanto a esta unidad misma, como práctico-inerte, se puede dar en los individuos a través de una *praxis* más vasta de la que son los medios inertes, los fines o los objetos o todo al mismo tiempo, que constituye el verdadero campo sintético de su reunión y que les crea en el objeto con sus nuevas leyes de multiplicidad unificada. Esta *praxis* los unifica produciendo el objeto en que ya están inscritos, en que las formas están determinadas negativamente y es ella —en tanto que ya es otra (afectada por toda la inercia de la materia)— la que los produce en común en la unidad otra.

La otra observación que se puede hacer es que la aparente ausencia de estructura de la reunión (o sus aparentes estructuras) no corresponde a la realidad objetiva; aun cuando todas se ignorasen y llevasen al límite su conducta social de soledad, la unidad pasiva de la reunión *en el objeto* exige y produce una estructura *ordinal* de la multiplicidad de los organismos. Dicho de otra manera, lo que se presenta a la percepción como una especie de totalidad organizada (hombres que están juntos, los unos con los otros y que esperan) o como

dispersión, posee, en una reunión de los hombres por el objeto, una estructura fundamental completamente diferente que supera por el orden serial al conflicto de lo exterior y lo interior. En el marco de esta actividad-institución (ya veremos el sentido exacto de estos términos) que representa en París la R.A.T.P. *, esa pequeña reunión que se forma poco a poco en la parada, y, según parece, por simple suma, había *recibido ya* su estructura social: la producía *por adelantado* como estructura de un grupo cualquiera el distribuidor de números de orden que hay en la parada; cada individuo la realiza para sí y la confirma para los Otros a través de su propia *praxis* individual y de sus propios fines: lo que significa, *no* que contribuya a crear un grupo activo determinando libremente el fin, los medios, la diferenciación de las tareas con otros individuos, sino que *actualiza* a su ser-fuera-de-sí como realidad común de varios y *que está ya, que le espera*, por una práctica inerte, denotada por la instrumentalidad, cuyo sentido es integrarle en una multiplicidad ordenada asignándole un lugar en una serialidad prefabricada. En este sentido, la indiferenciación de los seres-fuera-de-sí en la unidad pasiva de un objeto, se produce entre ellos como orden serial, a título de separación-unidad en el medio práctico-inerte del Otro. O, si se prefiere, hay una relación objetiva y fundamental entre la unidad colectiva como trascendente *yendo a la reunión* del porvenir (y del pasado) y la serialidad como actualización práctico-inerte por cada individuo de una relación con los Otros en tanto que esta relación le determina en su ser y *ya lo espera*. La cosa como *ser común* produce la clasificación en serie como su propio ser-fuera-de-sí práctico-inerte en la pluralidad de los organismos prácticos; cada individuo se realiza fuera de sí en la unidad objetiva de la interpenetración en tanto que se constituye en la reunión como elemento objetivo de una serie. O también, como veremos mejor, cualquiera que sea la serie, y en cualquier caso, se constituye a partir de la unidad-objeto, e, inversamente, el individuo realiza práctica y teóricamente su pertenencia al ser común en el medio serial y a través de los comportamientos seriales. Hay conductas seriales, hay sentimientos y pensamientos seriales; dicho de otra manera, *la serie*

* Corporación de Transportes de París. *N. del T.*

es un modo de ser de los individuos, los unos en relación con los otros y en relación con el ser común, y ese modo de ser les metamorfosea en todas sus estructuras. En este sentido, se puede distinguir a la *praxis* serial (como *praxis* del individuo en tanto que es miembro de la serie y como *praxis* de la serie total o totalizada a través de los individuos) de la *praxis* común (acción de grupo) y de la *praxis* constituyente individual. Y se descubrirá, inversamente, en toda *praxis* no serial a una *praxis* serial como estructura práctico-inerte de esta *praxis* en tanto que es social. Y como hay una lógica de la capa práctico-inerte, *también* hay estructuras propias del pensamiento que se produce en este nivel social de actividad, y, si se prefiere, hay *una racionalidad* de los comportamientos teóricos y prácticos del agente en tanto que miembros de una serie. En fin, en la medida en que *la serie* representa el empleo de la alteridad como lazo entre los hombres bajo la acción pasiva del objeto, y como esta acción pasiva define al tipo general de alteridad que sirve de lazo, la alteridad finalmente es el objeto práctico-inerte mismo en tanto que se produce en medio de la multiplicidad con sus exigencias particulares. En efecto, cada Otro es Otro distinto de sí mismo y de los Otros en tanto que sus relaciones lo constituyen y constituyen a los Otros según una regla objetiva, práctica e inerte de la alteridad (como particularización formal de esta alteridad). Así esta regla —o *Razón de la serie*— es común en todos en la medida en que se hacen diferentes. Digo común y no idéntica: en efecto, la identidad es separación, mientras que la *Razón de la serie* es esquema dinámico de determinación de cada uno para todos y de todos en cada uno. *El Otro*, como Razón de la serie y como factor en cada caso de alteridad particular, se vuelve, pues, más allá de su estructura de identidad y de su estructura de alteridad, un ser común a todos (como intercambiabilidad negada y conservada). En este nivel, por encima del concepto y de la regla, el Otro soy yo en cualquiera Otro, y cualquiera Otro en mí y cada uno como Otro en todos los Otros; para terminar, es la Unidad pasiva de la multiplicidad en tanto que existe en ella misma, es la reinteriorización por el conjunto humano de la exterioridad, es el ser-uno de los organismos en tanto que corresponde a la unidad de su ser en sí en el objeto; pero en la medida en que la unidad de

cada uno con el Otro y todos los Otros nunca está dada en él y en el Otro en una relación auténtica basada en la reciprocidad, en la medida en que esta unidad *interior* de todos está siempre y en cada uno en todos los Otros en tanto que son otros, y nunca *en él* salvo *para los Otros*, en tanto que es otro distinto de ellos, esta unidad *siempre presente pero que siempre está en otro lugar* se vuelve interioridad vivida en el medio de la exterioridad: ya no tiene ninguna relación con la molecularidad, *es una unidad*, pero es la unidad de una fuga; podrá comprenderse si se piensa que en un grupo activo, contractual y diferenciado, se puede considerar a cada uno a la vez como subordinado al todo y como esencial, como presencia práctica del todo aquí, en su propia acción particular. Por el contrario, en el lazo de alteridad, el todo es totalización de fuga, el Ser como realidad material es la serie totalizada de *no-ser*, es lo que cada uno hace que se vuelva el otro, como su pareja, fuera de alcance, sin acción directa sobre él y por su simple transformación propia bajo la acción de Otro. La alteridad como una unidad de las identidades siempre está necesariamente en otra parte. *En otra parte* sólo está Otro, siempre otro distinto de sí, y que, cuando es pensado por el pensamiento idealista de los otros reales, parece que les engendra por fisiparidad [*scissiparité*] lógica, es decir, que produce a los Otros como momentos indefinidos de una alteridad (cuando lo que se produce es exactamente lo inverso). ¿Habremos de decir que esta razón serial hipostasiada sólo es el simple remitir al *objeto práctico-inerte* como unidad que está fuera de sí de los individuos? No, ya que por el contrario lo engendra como cierta interiorización práctica del ser-fuera por la multiplicidad. ¿Pero entonces hay que hacer una Idea de ello, es decir, *una rúbrica ideal*? Seguro que no: *el* judío (en tanto que unidad serial interior de las multiplicidades judías), *el* colono, *el* militar de carrera, etc., no son ideas, ni tampoco *el* militante, o como veremos, *el* pequeño-burgués, *el* trabajador manual. El error teórico (pero no práctico, ya que la *praxis* los ha constituido realmente en la alteridad) ha sido concebir a esos seres como conceptos, cuando *ante todo* son —como base fundamental de relaciones extremadamente complejas— unidades seriales. En realidad, el ser-judío de cada judío en una sociedad hostil que los persigue, los insulta, y a veces se abre a ellos para rechazarlos en seguida, no puede

ser la única relación de cada israelita con la sociedad antisemita y racista que lo rodea; esta relación en tanto que es vivida por cada israelita en su relación directa o indirecta con los otros judíos y en tanto que le constituye por ellos como Otro y le pone en peligro en y por los Otros. En la medida en que para el judío consciente y lúcido su ser-judío (que es su estatuto *para los no-judíos*) está interiorizado como su responsabilidad en relación con los otros judíos y su ser-en-peligro, allá, por tal posible imprudencia provocada por Otros que no son nada para él, con los que nada puede hacer y que cada uno es él mismo como Otros (en tanto que los hace existir a pesar de él), *el* judío, lejos de ser *el tipo* común de cada ejemplar separado, representa *por el contrario* el perpetuo *ser-fuera-de-sí-en-el-otro* de los miembros de ese grupo práctico-inerte (lo nombro *en tanto* que existe en el interior de las sociedades de mayoría no judía y en tanto que cada niño —aunque después lo reivindique en el orgullo y con una práctica concertada— primero tiene que *sufrir* su estatuto). Ocurre así, por ejemplo, que en una sociedad en crisis de antisemitismo y que empieza a reprochar a sus miembros judíos "que acaparen todos los puestos superiores", a cada médico, o profesor, o banquero judío, el otro banquero, el otro médico o el otro profesor le constituirá como sobrante (e inversamente). Por lo demás, se comprende la necesidad de que sea así: la alteridad como interiorización para cada uno de su ser-fuera-de-sí-común en el objeto unificador no puede ser aprehendida como unidad de todos sino con la forma de ser-fuera-de-sí-común-en-el-otro. Es que, en efecto, la totalización como *forma organizada de las relaciones sociales* supone (en lo abstracto y como límite, claro está) una *praxis* sintética original cuyo fin es la producción humana de la unidad como su objetivación en y por los hombres. Esta totalización —que describiremos más adelante— les llega a los hombres por ellos mismos. Pero la totalidad de la reunión sólo es la acción pasiva de un objeto práctico-inerte sobre una dispersión. La limitación de la reunión a *esos* individuos no es sino una negación accidental (ya que, por principio, en tanto que *identidades* su número no es definido) y la transformación en totalidad nunca es el fin de una *praxis*, se descubre en tanto que las relaciones de los hombres están regidas por relaciones de objeto, es decir, en tanto que les llegan

como estructura práctico-inerte cuya exterioridad sellada queda develada como interioridad de relaciones reales. A partir de ahí y en el marco de la *exigencia* como objetividad que se tiene que realizar, la pluralidad se vuelve unidad, la alteridad se vuelve espontaneidad de mí mismo en el Otro y de todos en mí es la reciprocidad de las fugas (como seudo reciprocidad) la que se vuelve relación humana de reciprocidad. Hemos evocado el ejemplo simple y sin alcance de los pasajeros del autobús sólo para mostrar la estructura serial como el ser de las reuniones más cotidianas y más banales; en efecto, esta estructura, como constitución fundamental de la sociedad, tiende a ser desdeñada por los sociólogos. Los marxistas la conocen, pero apenas si hablan de ella y en general prefieren atribuir las dificultades que encuentran en su *praxis* de emancipación y de agitación a ciertas fuerzas concertadas más bien que a la serialidad como resistencia material de las reuniones y de las masas a la acción de los grupos (e incluso a la acción de los factores práctico-inertes). Pero si queremos abrazar, aunque sólo sea con una ojeada, al mundo de la serialidad, si queremos señalar la importancia de sus estructuras y de sus prácticas —en tanto que finalmente constituyen el fundamento de toda socialidad, incluso de la que quiere recuperar al hombre sobre el Otro por la organización de la *praxis*— hay que dejar el ejemplo elegido y considerar los hechos en el terreno en que esta realidad elemental devela a la experiencia su verdadera naturaleza y su eficacia. Llamo *colectivo* a la relación con doble sentido de un objeto material, inorgánico y trabajado con una multiplicidad que encuentra en él su unidad de exterioridad. Esta relación define a *un objeto social*; tiene dos sentidos (falsa reciprocidad) porque puede asir al objeto inorgánico como materialidad roída por una fuga serial de igual modo que a la pluralidad totalizada como materialidad fuera de sí en tanto que exigencia común en el objeto; e, inversamente, puedo subir de la unidad material como exterioridad a la fuga serial como determinante de los comportamientos que señalarán el medio social y material del sello original de la serialidad o partir de la unidad serial y definir la reacciones de ésta (como unidad práctico-inerte de una multiplicidad) sobre el objeto común (es decir, las transformaciones que operan en el objeto). Según este punto de vista, se puede considerar, en efecto,

la falsa reciprocidad entre el objeto común y la multiplicidad totalizada como una intercambiabilidad de dos estatutos materiales en el campo práctico-inerte; pero al mismo tiempo hay que considerarlo como una transformación en curso de cada una de las materialidades práctico-inertes por el Otro. Desde ahora, en todo caso, podemos aclarar el sentido de la estructura serial y de la posibilidad de aplicar este conocimiento al estudio de la inteligibilidad dialéctica de lo social.

Para concebir la racionalidad de la alteridad como regla del campo social práctico-inerte, hay que concebir que esta alteridad es más compleja y más concreta que en el ejemplo superficial y limitado en que la hemos visto producirse. Siguiendo la experiencia, podemos descubrir nuevos caracteres que se producen en tanto que la serialidad se constituye en un campo más amplio y como estructura de colectivos más complejos. En efecto, hay que señalar *ante todo* que los objetos práctico-inertes producen según su estructura propia y su acción pasiva la reunión como relación directa o indirecta entre los miembros de la multiplicidad. Llamaremos *directa* a la relación que se funda sobre la *presencia*. Y definiré como *presencia*, en una sociedad que disponga de herramientas y técnicos determinados, a la distancia máxima que permite la instauración inmediata de relaciones de reciprocidad entre dos individuos. (Resulta evidente que la distancia es variable. En particular, está la *presencia real* de dos personas que se telefonean, una en relación con la otra; y, de la misma manera, el avión se mantiene en permanente relación *de presencia*, por la radio, con el conjunto de los servicios técnicos que aseguran su seguridad.) Naturalmente, hay tipos de presencia diferentes y esos tipos dependen de hecho de la *praxis* (determinadas empresas exigen la presencia de cada uno en el campo perceptivo del Otro, sin intermediario de los instrumentos), pero de todas formas definiremos la reunión por la co-presencia de los miembros, no en tanto que existen necesariamente entre ellos unas relaciones de reciprocidad y una práctica común y organizada, sino en tanto que la posibilidad de esta *praxis* común y de las relaciones de reciprocidad que la fundan están inmediatamente dadas. Las amas de casa que forman cola delante de la panadería, en período de escasez, se caracterizan como reunión con estructura serial; y esta reunión es *directa*: la

posibilidad de una brusca *praxis* unitaria (el alboroto) está dada de una manera inmediata. Por el contrario, existen objetos práctico-inertes de estructura perfectamente definida que constituyen, en la multiplicidad indefinida de los hombres (de una ciudad, de una nación, del globo), una determinada pluralidad como reunión *indirecta*. Y definiré a estas reuniones por la *ausencia*: entiendo con esto no tanto la distancia absoluta (en una sociedad dada, en un momento dado de su desarrollo), que no es, en realidad, sino una visión abstracta, sino la imposibilidad de que los individuos establezcan entre ellos relaciones de reciprocidad o una *praxis* común en tanto que están definidos por este objeto como miembros de la reunión. Poco importa, en efecto, que tal auditor de radio posea también una emisora y en tanto que individuo se pueda poner *más tarde* en relación con tal otro auditor de otra ciudad o de otro país; el mismo hecho de *escuchar la radio*, es decir, de captar a tal hora, tal emisión, establece una relación serial de *ausencia* entre los diferentes auditores. En ese caso, el objeto práctico-inerte (es válido para todo lo que se llama *mass media*) no sólo produce la unidad fuera de sí en la materia inorgánica de los individuos, sino que los determina en la separación y asegura, en tanto que están separados, *su comunicación por la alteridad*. Cuando "capto" una emisión, la relación que se establece entre el locutor y yo no es una relación humana: en efecto, soy pasivo en relación con el pensamiento expuesto, con el comentario político de las noticias, etc. Esta pasividad, en una actividad que se desarrolla en todos los planos y durante años, *hasta cierto punto* puede ser equilibrada: puedo escribir, protestar, aprobar, felicitar, amenazar, etc. Pero hay que señalar inmediatamente que el conjunto de estas gestiones sólo tiene peso si la mayoría (o una minoría importante de auditores) las hace por su parte, sin conocerme. La reciprocidad es de esta manera la reunión en una voz. Además, las radios representan el punto de vista del gobierno o determinados intereses de un grupo de capitalistas; se puede así concebir que la acción de los auditores (sobre los programas o las opiniones expuestas) no tendrá efecto. Es frecuente que los acontecimientos políticos y sociales que se producen en todos los planos y en el conjunto del país causen por sí solos las modificaciones de un programa de una emisión o de

comentarios tendenciosos. Según este punto de vista, el auditor que esté en desacuerdo con la política del gobierno, incluso si en otros lugares, en el medio de grupos organizados, se opone eficazmente por su parte a esta política, captará su actividad pasiva —su "receptividad"— como impotencia. Y en la medida en que esta voz le dé exactamente los límites de sus poderes (si se trata de una emisión *demasiado* mala de teatro o musical, el público puede actuar; no del todo, sin embargo: ya hemos visto más de un ejemplo), en la medida en que su imaginación (o incluso su entusiasmo: tomo el caso negativo porque es más simple; pero existe la misma impotencia si, entusiasmado por un conferenciante de radio o por un cantante, reclamo que se le dé una emisión regular o que se le llame al micrófono con más frecuencia) no es sino el descubrimiento vivido de su impotencia de hombre *frente a un hombre*. Porque, en cierto sentido, esta voz, con estas inflexiones y estos acentos tan particulares, es la voz singular de una persona determinada. Y esta persona ha preparado su audición con una serie de acciones precisas e individuales. Y, por otra parte, no hay duda de que se dirige a mí. La voz nos dice a mí y a Otros: "Queridos auditores". Pero aunque el orador se dirija a todos en un mitin, cada uno le puede contradecir y hasta insultarle (a condición, claro está, de correr en algunos casos determinados riesgos, aunque con la perspectiva más o menos definida, según las circunstancias, de "cambiar a la opinión pública"). Así el orador se dirige realmente *a nosotros* en tanto que se puede concebir tanto una reciprocidad individual (*yo* grito mis aprobaciones y mi censura) como una reciprocidad colectiva (*nosotros* le aplaudimos o le abucheamos). Por el contrario, en su principio, en su realidad de voz humana, esta voz de locutor es engañadora: se funda en la reciprocidad del discurso, luego en la relación humana, y es realmente una relación reificante en la que la voz se da como *praxis* y constituye el auditor como objeto de la *praxis*, esto es, es una relación unívoca de interioridad como la del organismo actuante con lo circundante material pero en la que, a título de objeto inerte, estoy sometido como materialidad inorgánica al trabajo humano de la voz. Sin embargo, si quiero, puedo hacer girar el botón, apagar el aparato o cambiar de estación. Pero es aquí donde aparecerá la reunión a distancia.

Porque esta actividad puramente individual no cambia absolutamente nada en el trabajo real de esta voz. Seguirá sonando en miles de habitaciones ante millones de auditores. Yo soy el que me precipito en la soledad ineficaz y abstracta de la vida privada sin cambiar nada en la objetividad. No he negado la voz: me he negado yo en tanto que individuo de la reunión. Y, sobre todo cuando se trata de emisiones ideológicas, en el fondo he deseado que se callase esa voz *en tanto que Otro*, es decir, en tanto que, por ejemplo, puede perjudicar a los Otros que le escuchan. Tal vez esté yo perfectamente seguro de mí, tal vez incluso forme parte de un grupo político activo con el que comparto todas las concepciones y cuyas posiciones adopto. Sin embargo, la voz me resulta insoportable *en tanto* que es escuchada por Otros. Otros que son precisamente *los mismos* en tanto que escuchan la radio y Otros en tanto que pertenecen a diferentes medios. Puede *convencerlos*, me digo yo. De hecho, los argumentos que enuncia, me parece que podría combatirlos ante esos Otros, incluso si no piensan como yo: pero lo que yo siento precisamente es *la ausencia* como mi modo de unión con los Otros. Mi impotencia, esta vez, no sólo está en la imposibilidad de detener esta voz, sino que reside en la de convencer a los auditores *uno por uno* que exhorta ella juntos en esta soledad en común que ha creado para todos como su lazo inerte. En efecto, en cuanto considero una acción práctica contra lo que dice el locutor, sólo la puedo concebir como serial: habría que tomar a los auditores unos tras otros... Evidentemente, esta serialidad mide mi impotencia y tal vez la de mi Partido. De todas formas, si éste pensase hacer una contra-propaganda, se vería obligado a adaptarse a la estructura serial que han impuesto los *mass media* (y si el auditor es periodista, si, al día siguiente, dice en un periódico cuál es su indignación, combate una acción serial con otra acción serial: se dirige a cuatrocientos mil auditores separados de la ciudad en tanto que puede llegar a ellos como lectores separados). Así el auditor impotente está constituido por la voz misma como *miembro-otro* de la reunión indirecta: entre él y *los Otros*, al mismo tiempo que las primeras palabras se establece una relación lateral de serialidad indefinida. Naturalmente, esta relación tuvo su origen en un saber producido por el lenguaje en tanto que es un medio para

los *mass media*. Son los periódicos y la radio los que le enseñan a cada uno el nombre de las emisoras francesas. Pero este saber (que por su origen, su contenido y su objetivo práctico) es también de orden serial, se ha transformado en hecho desde hace tiempo. Todo auditor está objetivamente definido por este hecho real, es decir, por esta estructura de exterioridad que se ha interiorizado en saber. Ahora bien, en el momento en que, en una situación histórica dada y en el marco de los conflictos que engendra, escucha la voz con un escándalo impotente, ya no la escucha *por su cuenta* (hemos admitido que estaba seguro de resistir a los argumentos), sino según el *punto de vista* de los Otros. ¿Cuáles? La circunstancia y el individuo, con su experiencia y su pasado, son los que deciden sobre eso: tal vez se pone en el lugar de los X..., sus amigos, que son fácilmente influenciables, o que la víspera le han parecido más vacilantes que de costumbre. Tal vez trate de escuchar como un auditor abstractamente definido y conocido en su generalidad (el tibio, el blando, o más precisamente, el que tiene tal o cual interés y que adulan hábilmente, etc.). Pero de todas formas, el individuo abstracto que evoca en su alteridad hace ya tiempo que es también una noción-hecho (un esquema forjado a la vez por la experiencia y por las esquematizaciones de los *mass media*), e, inversamente, la familia vacilante que toma como referencia no puede inquietarle verdaderamente sino en la medida en que representa el primer término de una serie, es decir, en que está ella misma esquematizada como Otra. Resulta inútil describir aquí la curiosa actitud del auditor indignado (cada uno se puede referir a su propia experiencia) y esta dialéctica entre tres momentos: aquel —triunfal— en que refuta (o cree que refuta, da igual) el argumento (ya es *para el Otro*, pero en tanto que debería poder existir una relación de reciprocidad); aquel —indignación impotente— en que se realiza como miembro de una serie en que los miembros están unidos por el lazo de alteridad; aquel —de angustia y de tentación— en que, tomando *el punto de vista del Otro*, se deja convencer en tanto que Otro —hasta cierto punto— para probar la fuerza del argumento. Este tercer momento es el del malestar y de la fascinación; comporta una contradicción violenta: en efecto, soy a la vez el que sabe refutar esas tonterías y el que se deja convencer

por ellas. Y con esto no quiero indicar que soy al mismo tiempo yo mismo y el Otro: tal vez la actitud triunfal del que sabe que no es sino otra forma de alteridad (tengo confianza en Otros que saben refutar y me identifico con ellos porque adopto su opinión). Lo que sobre todo cuenta es que mi impotencia para actuar en la serie de los *Otros* (que se pueden dejar convencer) vuelve a mí para hacer *de esos Otros* mi destino. Claro que no a propósito de esta única emisión, sino porque se produce en el marco de una determinada propaganda que los confunde y que los duerme. A partir de ahí, la voz se vuelve *vertiginosa* para cada uno: ya no es voz de persona (aunque se haya nombrado el locutor) porque la reciprocidad ha quedado destruida. Pero es un colectivo *doblemente*: por una parte, como acabamos de ver, me produce como miembro inerte de una serie y como Otro en el medio de los Otros; por otra parte, aparece al mismo tiempo como el resultado social de una *praxis* política (del gobierno, si se trata de una radio del Estado) y como *sostenida* en sí misma por otra corte serial de auditores: los que ya están convencidos, de los que la radio expresa las tendencias y los intereses. Así en ella y por ella, los Otros (los partidarios de esta política) influyen en los Otros (los vacilantes, los neutros); pero esta influencia es serial a su vez (lo que desde luego no es serial es la *acción* política del gobierno y sus actividades de propaganda), ya que cada uno escucha en lugar del Otro y en tanto que Otro y ya que su misma voz es Otra: Otra para los que rechazan la política que la inspira, en tanto que expresión de determinados Otros y que acción sobre Otros; Otra para los vacilantes que *ya* la reciben en tanto que opinión de los Otros (de esos Otros todopoderosos que tienen a los *mass media*) y que ya están influidos por el solo hecho de que esta política tiene el poder de hacer su apología publicamente; Otra, en fin, para los que sostienen la política del gobierno, en cuanto que la soledad está afianzada para *cada uno* por la aprobación de los Otros (los que tienen su misma opinión) y por la acción que ejerce sobre los vacilantes; para éstos expresa su propio pensamiento, pero es su pensamiento en tanto que Otro, es decir, en tanto que está *enunciado* por Otro, *formulado con otros términos* (mejor de lo que habrían hecho y de otra manera) y en tanto que existe en el mismo

instante *para todos los Otros* como pensamiento-Otro. Todas las conductas reactivas que suscita el pensamiento-Otro como significación de la Voz-Otra en todos los auditores son siempre *conductas de alteridad.* Hay que entender con esto que estas conductas no tienen ni la estructura inmediata de la *praxis* individual ni las estructuras concertadas de la *praxis* común y organizada. Están suscitadas *inmediatamente* —como las reacciones libres del individuo—, pero no las puede producir por la acción del colectivo sino en tanto que ellas mismas son totalizaciones laterales de la serialidad (indignación, risas irónicas, furor impotente, fascinación, entusiasmo, necesidad de comunicación con Otros, escándalo, miedo colectivo [1], etc.). Dicho de otra manera, el individuo, como miembro de la serie, observa conductas *alteradas,* cada una de las cuales es en él la acción del Otro, lo que significa que por ellas mismas son una recurrencia llevada al límite (es decir, al infinito).

Al desarrollar este ejemplo hemos visto enriquecerse a la experiencia de la serialidad. En efecto, por el hecho de que determinados objetos pueden establecer entre individuos que se ignoran en tanto que tales unos lazos indirectos de alteridad, vemos nacer la posibilidad para una serie de ser finita, indefinida o infinita. Cuando la multiplicidad, aunque esté numéricamente determinada en sí, queda prácticamente indeterminada como factor de la reunión, es indefinida (es, por ejemplo, el caso de la radio: hay una cantidad definida de individuos que en este momento están escuchando tal emisión, pero la emisión constituye la serie de sus auditores como relación de cada uno con los Otros a título de cantidad indeterminada). Cuando la multiplicidad queda reunida por un movimiento de recurrencia circular, tenemos que ocuparnos de una serie prácticamente infinita (por lo menos mientras prosigue el movimiento circular). En efecto, cada término, en la medida en que produce la alteridad de los Otros, se vuelve a su vez Otro en tanto que los Otros lo producen Otro y a su vez contribuye a modificarles en su alteridad.

[1] El miedo colectivo, en tanto se manifiesta como conducta serial en un auditor aislado, aparece si la emisión parece audaz o chocante; el miedo es entonces el miedo de la cólera o el miedo de los otros, es miedo sagrado, porque es el miedo de que esas palabras hayan sido pronunciadas en el medio indefinido de la serialidad y es también el miedo en el medio del Otro por haber sido *el auditor* de esas palabras. Esos otros condenan en mí ese momento de la receptividad, donde, por mi individualidad de organismo práctico, esas palabras han existido *aquí,* en esta habitación; la alteridad condena en mí a mi realidad personal, el Otro pronuncia sentencia contra el Mismo.

Pero hemos señalado también que la pura alteridad formal (tal y como nos la han mostrado nuestros primeros ejemplos) sólo es un momento abstracto del proceso serial. Es exacto que se la puede encontrar en todos los grupos que, por ejemplo, están *ordenados* de una u otra manera (por ejemplo, los grupos de compradores cuando hay rareza de los productos que se tienen que vender o rareza de personal). Pero la pureza formal está mantenida aquí por una acción deliberada: se niegan a distinguir a los individuos de una manera que no sea la alteridad, que está constituida a su vez como regla de sucesión. En todos los demás casos, es decir, cuando la alteridad no es un medio de selección, los individuos se producen en el medio serial con algunos caracteres que les son propios y que difieren de uno a otro o de un conjunto a otro. Claro que la estructura fundamental se mantiene sin cambiarse; los auditores de radio en ese momento constituyen *una serie* en tanto que están escuchando la voz común que a cada uno lo constituye en su identidad como Otro. Pero precisamente por eso aparece en ellos una alteridad de contenido. Esta alteridad se mantiene aún muy formal ya que los constituye a partir del objeto (la voz) y según sus reacciones posibles frente al objeto. Desde luego que para fundamentar estas reacciones habría que profundizar las diferencias, encontrar otros colectivos, otros intereses, grupos, y finalmente totalizar el momento histórico con su pasado. Pero en tanto que la reunión *es operada por la radio,* se mantiene en el plano de la alteridad práctica de las *conductas de audición.* A partir de ahí, la alteridad como Razón de la serie se vuelve fuerza constitutiva de cada uno y de todos, porque el Otro no es ya en cada uno la simple diferencia formal en la identidad; el Otro es en cada uno reacción diferente, otra conducta, y cada uno está condicionado en la unidad fugaz de alteridad por esas conductas diferentes del Otro *en* tanto que las puede modificar en el Otro. Cada uno es, pues, tan eficaz en su acción en el Otro como si estableciese relaciones humanas (directas o recíprocas, u organizadas) con él, pero su acción pasiva o indirecta llega de *su impotencia,*

en tanto que el Otro la vive en él como su propia impotencia en tanto que Otro.

Esta determinación, que aún es abstracta pero material, del contenido variable de la alteridad (o, si se prefiere, de una alteridad sintética que crea por sí misma un mundo práctico-inerte de la alteridad), nos conduce lógicamente a la experiencia de la impotencia como lazo real entre los miembros de la serie. En efecto, la serie se le revela a cada uno en el momento en que cada uno aprehende en él o en los Otros su impotencia común para suprimir sus diferencias materiales. Veremos cómo sobre la base de condiciones definidas, *el grupo* se constituye como negación de esta impotencia, es decir, de la serialidad. No resulta menos claro que la impotencia sufrida es la masilla de la serialidad: siendo mi impotencia en el Otro porque es el Otro en tanto que Otro el que habrá de decidir si mi acto será una iniciativa individual y alocada, o si me rechazará a la soledad abstracta, o si se volverá el acto común de un grupo; así cada acto espera el acto del Otro y cada uno se vuelve la impotencia del Otro en tanto que el Otro es su impotencia. Pero esta impotencia no corresponde necesariamente —en tanto que presencia constituyente en cada uno de la serie— a la pura inmovilidad pasiva del conjunto. Por el contrario, se puede volver violencia inorganizada: en la exacta medida en que soy impotente por el Otro, es el Otro el que se vuelve en mí potencia activa; incapaz de cambiar la indignación del Otro (cuando asisto a un espectáculo escandaloso para algunos) esta indignación vivida en la impotencia se vuelve en mí *indignación otra* en la que Otro en mí se indigna y yo actúo por su influencia. Pero aparte de los provocadores, no hay diferencia entre el Escándalo y el Temor del Escándalo. O si se prefiere, el Escándalo es el Temor agresivo del Escándalo del Otro. Con otras palabras, el Escándalo es el Otro mismo como razón trascendente de la propagación en serie de las violencias provocadas por el temor del Escándalo.

Pero para simplificar la estructura de los colectivos, hasta aquí hemos admitido que las series estaban constituidas por términos aislados, cuya alteridad, como impotencia, era la única y fugitiva unidad. En realidad existen series de ese tipo y en general es el caso de los lectores del *Figaro* o el de los

auditores de radio. Sólo que hay otros más complejos, porque las relaciones humanas de reciprocidad definen tanto la coexistencia de los hombres como el estatuto de dispersión masificada. Y como estas relaciones constituyen cadenas complejas y sistemas polivalentes, cada relación singular queda condicionada por los Otros, negativa o positivamente, a través de la materialidad circundante. Así la multiplicidad no ha hecho más que cambiar de sitio, y en la medida en que un objeto del campo práctico-inerte forma la unidad-fuera-de-sí de esas relaciones interindividuales, la serialidad determina las multiplicidades de individuos. Así la dispersión de las relaciones humanas (en tanto que cada una está ligada a la otra —o a varias—, éstas a otras, etc.), en tanto que como razón de la serie se vuelven alteridad, transforma, para todas las otras relaciones, a cada uno de ellos en *relación otra*. O, si se prefiere, el Otro se produce como unidad fugitiva de todos en tanto que se le descubre en cada uno como *alteración* necesaria de la reciprocidad directa. O aún en tanto que cada uno, en la medida en que quiere comunicar con Otro, constituye su relación en el ser práctico-inerte a partir de todas las otras relaciones totalizadas. La pluralidad es aquí de un tipo especial: más valdría llamarla casi-pluralidad; en la realidad, en efecto, es difícil separar verdaderamente las uniones (como se separan los términos) y cuantificarlas, y más aún porque una relación humana de reciprocidad se puede establecer entre varias personas a la vez. Sin embargo, el ser-serial como alteridad rígida en el interior de cada relación viva tiene su fuerza por el *alejamiento práctico*, es decir, por el hormigueo inaprehensible de las otras relaciones. En la medida en que cada reunión de relaciones (el descontento en tal taller a propósito de tal medida tomada por la dirección, en tanto que se manifiesta —antes de toda acción reivindicadora— en la casi-pluralidad de las relaciones humanas entre los trabajadores) remite a otras reuniones (los otros talleres en tanto que se han constituido individualmente *como Otros*, en su diferencia material a través de sus comportamientos anteriores en ocasión de los conflictos precedentes o en desarrollo de éste), éstos a otras (exteriores a la fábrica, interiores a la profesión) y a otras (por las preocupaciones familiares —unidas a la fecha, por ejemplo—, son remitidas a la familia, a los grupos de habita-

ción como a una rama de serialidad lateral, secundaria pero en definitiva muy importante); de tal manera que en cierta forma las relaciones alejadas se producen para las relaciones próximas no como relaciones homogéneas y lejanas, sino, en su reunión inerte, *como un medio conductor inerte*, el medio de la alteración. Cada relación interindividual concreta se produce, pues, aquí, en este momento, en su unión con todas las otras, que es serial, como determinación de un medio más o menos definido, que se caracteriza por una cohesión real, por una solidez compacta, que ofrece conjuntamente la *fuerza* de la inercia y la estructura sintética *de la relación*. Pero la realidad práctica de este medio (simple totalidad práctico-inerte de todas estas relaciones como alteridad *en* cada relación) reside simplemente en su estructura serial. Dicho de otra manera, los medios humanos existen y *son los hombres*, en tanto que los objetos comunes los producen como el medio del hombre. Pero el *medio* como colectivo —es decir, como unidad-otra de una casi-pluralidad de relaciones humanas— no tiene que ser estudiado —por los sociólogos o los historiadores— con la forma que revela a *sus individuos*: en efecto, como se manifiesta *a cada uno* a través de las relaciones de reciprocidad y como su cohesión sintética, los individuos no le aprehenden *directamente como otro, como regla serial de alejamiento*; lo que les resulta manifiesto cuando son ellos mismos los términos de la serie, queda fuera de alcance —en la práctica inmediata— cuando no son sino una estructura interior de los términos y cuando cada término es, *en realidad*, la relación que los une. El medio se manifiesta inmediatamente a sus miembros *como continente homogéneo* y como fuerza permanente (práctico-inerte) de *ligazón* que une a cada uno con cada uno sin distancia; según este punto de vista, cada relación humana que se establece concretamente entre dos o más individuos se produce en el medio como *actualización* inesencial de una estructura práctico-inerte ya inscrita en el Ser. En el nivel contingente de las historias individuales, tal encuentro aparece naturalmente como realización más o menos intencional y más o menos accidental de *posibles* individuales e interindividuales; pero *en tanto que relación de medio*, nada tiene en común la actualización de una determinación recíproca en la inercia con la realización de una posibilidad;

era posible que *este* individuo encontrase a ése, lo que no impide —por ejemplo, en un mercado competitivo (tomaremos este ejemplo más adelante otra vez)— que este comerciante *ya esté ligado* como elemento práctico-inerte de relaciones múltiples (o casi plurales) con sus competidores y con la clientela (es decir a la vez con su clientela real y asidua, con la clientela total del mercado *menos* su propia clientela y fundamentalmente con *toda* la clientela del mercado en tanto que *también* comprende a su clientela ordinaria). Naturalmente, estas uniones múltiples se manifiestan y se transforman en el curso de los procesos práctico-inertes que atraviesan el medio.

Pero esta estructura *aparente* del medio (que hace que el sociólogo tenga la tendencia de tomarlo, como Lewin, por una *Gestalt* con una acción sintética sobre sus estructuras a título de *totalidad real* y determinando las conductas y procesos de cada parte en tanto que comunica directamente con todas las otras por la presencia real de todo en ellas y en todas) no es sino el momento superficial de una primera experiencia. El segundo momento descubre el colectivo como la relación de una totalidad de objetos trabajados, unidad de exterioridad (el distrito XVI, etc.) inerte, con la casi-pluralidad que significa y que produce en ella a la unidad *como ausente*. Mi relación con mi cliente se produce en el reino burgués del comercio minorista (y más precisamente, de tal comercio, de tal ciudad, etc.) y contribuye a determinarle aun actualizando una estructura predeterminada; pero *el medio* que nos une no se revela como fuerza actuante y sintética (en el curso de los tratos) sino en la medida en que *relaciones precisas* unen uno a otro término y la relación misma a otros términos y a otras relaciones (tratos en curso entre grandes sociedades que procuran bajar los precios y arruinar a los pequeños comerciantes, o simplemente ofrecimientos de mis competidores a mi cliente) sobre las cuales es *inconcebible* toda influencia práctica. Así *las verdaderas estructuras* del medio, las que producen su fuerza real en el campo práctico-inerte, en realidad son estructuras de alteridad. Verdad es que cada relación está unida a cada una y a todas, pero no de cualquier manera: cada elemento está unido a todos los elementos pero *desde su sitio en la serie* y *a través de su unión fugitiva con todos* los

elementos intermediarios, de la misma manera que una cantidad está unida a todas las cantidades por relaciones precisas que suponen justamente que cada uno de ellos se refiera al otro *a través* de la serie de números que les separan (es decir, en tanto que uno es $(n + 1)$ y el otro $(n + 1) + 1$, etc.). De la misma manera la unidad del medio existe y en algunos casos hasta es una terrible fuerza colectiva (que se mide objetivamente —por lo menos en determinados casos— en la cantidad de posibilidades para que un individuo cualquiera del medio pueda salir de él, e inversamente, en la cantidad de posibilidades que hay para que un individuo cualquiera, elegido en tal o tal categoría social y fuera de toda presión ejercida en su medio propio, pueda entrar en él). Pero *precisamente* existe en tanto que no reside en sus términos como el todo en la parte, en tanto que se realiza para cada relación como *esas* relaciones que *en otra parte* condicionan a su existencia concreta y a su contenido. Y claro que en cada conducta serial de los términos en presencia se produce la totalidad de los otros como medio y condicionamiento general de la conducta. Pero esta totalidad no se tiene que confundir con una totalidad positiva y concreta, con una *presencia* real: no es el resultado de la unificación de un campo práctico; por el contrario, es una extrapolación *real* de una serie infinita de relaciones *idénticas y otras* en tanto que cada uno condiciona al otro con su ausencia. La totalidad es aquí totalización práctico-inerte de la serie de las negaciones concretas de toda totalidad. La totalidad se manifiesta en cada reciprocidad como su ser-otro, en tanto que cada una está caracterizada por la imposibilidad de toda totalización. La inteligibilidad de la acción serial (es decir, de la unidad serial como totalidad negativa) toma su origen de la relación de reciprocidad concreta que une a dos organismos prácticos *en tanto* que se produce como condicionada por su incapacidad de actuar sobre todas las otras y en tanto que cada una de las otras tiene la misma incapacidad en el seno de un campo serial cuya estructura está determinada por una relación idéntica de cada uno con el objeto común y con sus exigencias. Y lo propio del *medio* en tanto que alteridad indefinida de las relaciones humanas es darse a la experiencia como forma sintética unitaria, totalizadora y no estructurada (en el sentido en que cada parte sería

relación con cada una, con todas y con todo), para descubrirse en la *praxis* como estructura serial de la determinación por el otro.

Sin embargo, conviene considerar más atentamente estas estructuras para aprehender la acción real (aunque práctico-inerte) de la serialidad como fuerza sufrida en la impotencia por cada relación recíproca y por la serie (como totalizada en cada una por un paso al límite). Tomaré un ejemplo esquemático y muy simple de la economía de todos los días: el establecimiento del precio momentáneo en un mercado competitivo. Desde luego que este establecimiento supone una pluralidad de relaciones contractuales (entre vendedores y compradores) y de antagonismos competitivos, luego de reciprocidades negativas (entre vendedores por una parte y, por otra, entre compradores). Se comprenderá que no consideramos ni el origen ni las estructuras de este objeto común (el precio de *esta* mercancía) y que dábamos por aceptada la teoría marxista del valor y de los precios. Si el lector la pone en duda, no tiene ninguna importancia para la continuación de esta experiencia, ya que, simplemente, se trata de este último reajuste que se opera en igualdad de condiciones, por lo demás, en el momento del mercado. Por otra parte, no trataremos ni de los componentes del precio (costos de la producción, etc.) ni de la acción de la coyuntura; suponemos la atomicidad y la fluidez de los vendedores y de los compradores. Este mercado competitivo puro no es, como creían los economistas en el siglo XVIII, una especie de "estado de naturaleza" del mercado, ni, como hoy se dice con demasiada frecuencia, una simple abstracción cómoda: simplemente, representa una realidad constituida que depende del sistema entero y que aparece y desaparece según la evolución total de la economía, con tal o tal nivel de cambios. Hasta el 39, por ejemplo, la Bolsa (en París, en Londres, en Nueva York) presenta todas las características de un mercado competitivo, como, por lo demás, en el siglo XIX, los otros mercados comerciales de los grandes productos internacionales (trigo, algodón, etc.). Si tuviésemos que examinar todas las condiciones que actúan sobre un mercado en general, nuestra concepción de los "colectivos" como recurrencia quedaría confirmada, pero el problema superaría los límites de este estudio. El mercado tiene una realidad in-

discutible; se impone a cada uno en la medida en que el precio y el volumen de los cambios están necesariamente determinados[1] por las cantidades ofrecidas, los precios propuestos, las cantidades pedidas y los precios deseados. Ahora bien, resulta cómodo ver que la necesidad que se impone a un comerciante en su relación con *un* consumidor nace de las relaciones concretas *de los otros* comerciantes y clientes entre ellos, de las relaciones de otros compradores con ese vendedor (que se vuelve *Otro* para ellos distintos del que era para el cliente considerado) y en fin, por el hecho de que el consumidor *en tanto que tal* aparece en el mercado como Otro distinto de sí mismo y actúa *en tanto que Otro* en la relación humana y directa que trata de tener con el vendedor. Es sabido que el precio se encuentra en la intersección de la curva de la oferta y la de la demanda; lo que significa que las cantidades ofrecidas y pedidas por *el precio* son iguales. Si el vendedor fijase un precio más bajo, la demanda sería superior a la oferta; si lo fijase más alto, la oferta excedería a la demanda. Sin embargo, no se trata de un acuerdo directo entre dos hombres y dos grupos que se entienden directamente. En realidad, ningún comerciante establece su precio él mismo. Y el rigor matemático del objeto demuestra precisamente que es la figuración objetiva de un línea de fuga.

Veamos un cuadro de las cantidades ofrecidas y dadas.

1 Sobre la base de elementos invariables y dentro de límites definidos.

Precios	*Cantidades pedidas*	*Cantidades ofrecidas*
1	18.500	0
2	16.500	0
3	15.000	3.000
4	13.500	6.000
5	12.250	8.500
6	11.000	11.000
7	10.000	13.500
8	9.000	15.500
9	8.250	17.250
10	7.500	19.000
11	6.750	20.500
12	6.000	22.000
13	5.250	23.250
14	4.750	24.250
15	4.250	25.250
16	3.750	26.000
17	3.250	26.750
18	2.750	27.500

Según lo que acabamos de decir, se venderán 11.000 unidades al precio de 6 francos.

Desde luego que esta ley cuantitativa no encuentra su justificación ni en principios puramente matemáticos ni en las características esenciales de la cantidad. El nervio de la prueba (si el precio fuese más bajo, la demanda sería superior a la oferta, e inversamente) nos remite necesariamente al vendedor y a su acción real, al comprador y a su demanda real. Las demandas no pueden ser superiores a la oferta porque *precisamente* los compradores capaces de pagar a más precio harán nuevas propuestas que tendrán como efecto un alza de los precios. La oferta no puede ser superior a la demanda porque los vendedores más favorecidos (costo de producción más barato) bajarán sus precios en el acto. Encontramos, pues, a los hombres considerados como *fuerzas* de compra o de venta. Y, para la simplificación, consideramos que a cada unidad pedida le corresponde un comprador, y que a cada unidad ofrecida le corresponde un vendedor. Ahora bien,

entre los 27.500 vendedores supuestos, advertimos que sólo 11.000 están decididos a bajar al precio de 6 francos por unidad. Y entre éstos, sólo 8.500 al precio de 5 francos. Entonces, sobre 27.500 vendedores, sólo hay, pues, 2.500 personas que pueden bajar a 6 francos y que no pueden bajar más; estas 2.500 personas determinan el precio para todas las demás. Por una parte, en efecto, al bajar el precio rechazan fuera del mercado a 16.500 vendedores que, por una u otra razón, no pueden seguir esa baja. Por otra parte, al detener el precio en 6 francos, evitan que 8.500 vendedores bajen a 4 francos por unidad, y que 3.000 bajen a 3 francos. Así, para no considerar sino a ellos, estos 3.000 últimos reciben una *renta de vendedor,* es decir, que realizan una ganancia de 3 francos por unidad sobre las previsiones mínimas. ¿De dónde proviene, pues, la suerte de esas 25.000 personas, de las cuales unas se irán sin haber vendido nada y las otras con una renta imprevista? Primero de que son *activos,* es decir, vendedores reales y que mantienen relaciones reales [1] con sus clientes eventuales. Luego, de que *en la transacción* han sido afectados por la acción de los *Otros* vendedores y que son tratados (incluso por el cliente) *en tanto que Otros*: la imposibilidad *real* que tienen 2.500 vendedores de bajar el precio a menos de 6 francos se vuelve para 8.500 de sus competidores una *prohibición* de bajar su precio. (Digo "prohibición" sin dar a la expresión el sentido ético y psicológico. Pero el hecho es que, por hipótesis, *podrían* bajar su precio y que la acción de los Otros crea para ellos una imposibilidad de un nuevo tipo que ya no tiene nada que ver con el precio de costo o de los gastos de transporte: ya no se trata de una condición material, de un factor real y directo de la composición del precio, sino de una ley dada desde fuera a sus actividades de vendedores.) Desde luego que podríamos hacer la misma observación para los compradores: 11.000 de ellos privan a 7.500 personas de la posibilidad de comprar el producto pedido; entre esas 11.000, 1.000 clientes constituyen *rentas de consumidor* para las otras 10.000. Así, sobre las 46.000 personas que constituyen el grupo de los compradores y de los vendedores, 42.000 se nos presentan en seguida como sufriendo la ley de los otros; para ellas, la ley

1 Ya veremos que una vez establecido el "colectivo", tiene como efecto des-realizar estas relaciones y reificarlas.

del mercado es una *heteronomia.* Pero si hay que considerar a las 3.500 que al parecer han hecho el trato, en seguida vemos que esta actividad pretendida no es sino una apariencia. En efecto, si unos compran *lo más caro posible* (para ellas), y si las otras venden *lo más barato posible,* es que han sido llevadas al límite de sus posibilidades. El interés tanto de las unas como de las otras habría sido beneficiarse con la "renta" del consumidor o del vendedor; pero son precisamente las que más pueden bajar o subir las que *realmente* les obligan a renunciar a sus ganancias suplementarias. Los vendedores, por ejemplo, se encuentran en la situación de alteridad total: 8.500 de ellos tienen una prohibición vivida de bajar más el precio porque otros 2.500 tienen la imposibilidad *material.* Y esos 2.500 han bajado hasta el límite porque los otros 8.500 podrían bajar más. Como consecuencia, es *la acción del Otro* la que determina todas las operaciones. Pero es también la acción de cada uno *en tanto que es Otro* (para los vendedores y para los otros clientes). Supongamos, en efecto, que sólo 10.000 vendedores hayan tenido la posibilidad material de bajar el precio hasta 7 francos y 10.000 de pagar la unidad a ese precio. El punto de intersección de las dos curvas habría quedado situado de manera diferente, las cantidades cambiadas se cifrarían en 10.000 unidades y el precio habría sido de 7 francos. La posibilidad de bajar está así *contra ellos.* ¿Por qué? Es que encuentra la posibilidad-límite de elevar que caracteriza a un número determinado de compradores y que permite la igualdad de las ofertas y las demandas. Hay que señalar aún que entre el número de compradores que pueden llegar a desembolsar 6 francos y el número de vendedores que pueden bajar sus precios hasta esa cantidad, no hay ninguna correspondencia (11.000 y 2.500), no se trata de verdadera relación, sino, por el contrario, de ausencia de relación (ya que, por hipótesis, compradores y vendedores corresponden cada uno a *una* unidad ofrecida y pedida). Lo que cuenta, desde luego, es esa cifra de 11.000, arbitrariamente fijada por nosotros, que define los precios y la igualdad de los cambios. Hay 11.000 personas para vender, 11.000 para comprar y 6 francos. Pero esta cifra es precisamente la de la alteridad, ya que cada individuo vende o compra en tanto que es una 11 milésima parte y no en tanto que es persona. Por otra parte,

no se puede considerar a tal número como una suma pura y simple: si se dijese, por ejemplo, que es el número de los productos vendidos a 6 francos o de los vendedores que venden a ese precio, se omitiría el hecho capital de que vendedores, llegados con posibilidades y proyectos diversos, han bajado a ese precio por la sola y única razón de que son 11.000 frente a 11.000 compradores. Sin embargo, en esta colección no se podría encontrar ninguna unidad verdadera: 11.000 representa aquí a 11.000 individuos y no a la unidad concreta de las 11.000 personas. Las relaciones de los vendedores son competitivas, luego antagonistas. Pero ese antagonismo que les opone unos a tros se interpreta por el hecho de que cada uno recibe su ley del Otro (y no como en la lucha directa en que cada uno quiere imponer su ley al Otro). La unión de los vendedores entre ellos (en el interior del número definido) no es *ni* la simple yuxtaposición *ni* la síntesis unitaria. Están yuxtapuestos en la medida en que cada relación directa con el comprador es, en su movimiento real, independiente de la relación del Otro. Están unidos por el hecho de que la *yuxtaposición* de los hombres no es únicamente la de las sardinas en una lata de sardinas: esos vendedores que hacen la misma operación determinan un campo social simplemente porque la operación es *humana* y porque concierne necesariamente a los Otros, o, si se prefiere, porque cada una de ellas, al dirigirse a la masa indistinta de los compradores, *proyecta un porvenir humano*. Hemos elegido a propósito el mercado competitivo puro porque hace que aparezca lo que llamaba Hegel "la multitud atomizada"; pero precisamente las relaciones cuantitativas de las moléculas físicas son radicalmente distintas de las relaciones entre átomos sociales. Los primeros accionan y reaccionan en el medio de la exterioridad; los otros en el de la interioridad. Cada uno se determina y determina al Otro en tanto que es Otro distinto del Otro y Otro distinto de sí mismo. Y cada uno ve despojarse a su acto directo de su sentido real en tanto que el Otro le ordena y se fuga a su vez para influir en el Otro, allá, sin relación real con su intención. Tiene que haber falsa unidad. Y existe: es el mercado como reunión (poco importa que sea un lugar físico o un conjunto de telecomunicaciones que recojan las demandas, las ofertas y los precios de cada uno). Cada persona al principio *va* a la

reunión y la determina ya (en alteridad) por sus previsiones, y ya se le escapa la reunión y la determina. En consecuencia, el mercado existe *para ella* (en sí y para ella) como objeto de previsión y determinación fugitiva de su acción; pero ella misma la ve como conjunto de personas yuxtapuestas. La totalidad "mercado" está destotalizada al mismo tiempo. Para dar ejemplos más simples (mercados de flores, de animales, etc.), la unidad del lugar nos muestra que todos los individuos están *unidos* en el hecho de entregarse cada uno a la misma operación directa, que se deja determinar en exterioridad y en alteridad por todas las otras operaciones semejantes, hasta el punto de que esta determinación en alteridad acaba por formar el objeto y la realidad: cada uno (en un mercado supuestamente competitivo) prevé en hipótesis que la atomización como tipo de unión social se mantendrá por lo menos durante el tiempo del cambio. La unidad no puede ser, pues, concebida aquí como una síntesis unificadora, sino como una forma de la dispersión en tanto que tal cuando esta dispersión es aprehendida como regla y como medio de acción. En efecto, hay que ver dos hechos esenciales: 1º) La verdadera diferencia que hay entre la molécula física y la molécula social es que la primera es un elemento puro y simple de la dispersión numérica, mientras que la segunda no es factor de dispersión sino en la medida en que primero es factor de unidad. La molécula humana no se mantiene en la multiplicidad; organiza con su acción esta multiplicidad en unidad sintética (es *el* mercado como fin y condición de su actividad). La dispersión interviene *en segundo grado*: hay multiplicidad no de simples partículas aisladas sino de *unificaciones ya realizadas* prácticamente (y a veces hasta conscientemente) de la multiplicidad puramente física. Cada uno unifica, aprehende y maniobra a la feria como una realidad total (la aprehende a través de las tradiciones locales, la costumbre, la periodicidad, su propia existencia material, su proyecto de productor-vendedor, etc.). Pero cada una de esas unificaciones está separada de la otra por un vacío *real*, es decir, por *el hecho* de que cada uno, física y prácticamente, *no es* el otro, sino que realmente están separados por muros, por lo demás, tanto como los antagonismos prácticos o como la ignorancia real de su existencia recíproca. Y el mercado no es la unidad sintética de

una multiplicidad, sino la multiplicación dispersiva y real de su propia unidad. Para cada uno la unidad del mercado es a la vez el fundamento de la operación que intenta y, al mismo tiempo, esta unidad huye de él, ya que la acción de esta atomicidad es *alienante*; y finalmente es el hecho de que el *centro* del mercado siempre está en otro lugar al mismo tiempo que siempre está presente (como lugar de reunión o como conjunto de informes sobre el movimiento del mercado); esta contradicción es la que crea el objeto social. Es ella precisamente la que permite a la unidad de reunión que no sea simplemente *superada* por la acción común (como ocurre en un acuerdo directo de productores o de consumidores) o hasta por la acción individual, sino por el contrario que se presente a la vez como el objeto común de una acción y como la ley rígida y externa de toda acción particular, es decir, que exista a la manera de un objeto instrumental, "a mano", "ante los ojos" y como una necesidad objetiva aunque extraña en cada uno de nosotros. Hay que insistir sobre este segundo punto. Entre sindicatos (o cooperativas) y monopolizadores, el precio que se convierte en acuerdo tiende a perder su realidad de constreñimiento. Desde luego que el costo de producción y la capacidad de compra real trazan los límites objetivos de sus variaciones; pero estas condiciones son materiales, visibles, y pueden ser abordadas de frente; por el contrario, en lo que concierne al margen de beneficio, puede ser reducido o aumentado por la relación directa de las fuerzas que están en presencia. En este nivel, el precio de venta se vuelve "objeto recíproco", es decir, que su opacidad para uno se fundamenta en la resistencia directa del otro, y deja entrever, como profundidad suya, la acción y las necesidades del *trust* o de la cooperativa. Bajo la presidencia de Roosevelt, los americanos se negaron a comprar carne para luchar contra las pretensiones del *trust* de los mataderos. En ese momento —y mientras duró el boycot— el precio se mantiene como signo ideal, ya que nadie compra ni vende, y su significación remite en seguida a la voluntad de lucha del *trust*, es una pura información sobre la energía de los miembros del *trust*, sobre su voluntad de "mantenerse", y sobre las condiciones materiales que permiten o necesitan su actitud. Pero es que la unificación de cada uno de los dos grupos permite la relación directa (ya he

dicho que esta unificación no hace sino desplazar la competencia). Cuando no tiene lugar la unificación —como en el mercado [1] competidor—, el precio obtiene su realidad objetiva y práctica de la separación física y mental de los agentes; es *real* porque recoge en él todos los factores reales de separación, es decir, la insuficiencia contemporánea de los medios de comunicación tanto como los muros de piedra que separan a las tiendas o el tiempo real que se necesita para alcanzar y convencer a los vecinos de que superen el antagonismo hacia la cooperación; pero *ante todo* se funda en el tipo de relaciones humanas que se puede llamar indirecto o lateral. Obtiene su fuerza de la impotencia (provisional o definitiva) de cada comprador (o vendedor) en relación con la *serie* de los otros compradores (o vendedores), corresponde a la necesidad; si el vendedor quisiera ponerse a defenderse (o el comprador), tendría que empezar una acción *serial*, es decir, pasar *de cada uno a cada uno*. Esta acción serial sólo puede ser indeterminada (porque no está dado el número de personas que se tiene que alcanzar directamente) y circular (porque el individuo con el que acabo de entrar en relación directa para mí se vuelve el otro en cuanto me alejo para alcanzar a otro; habrá que volver a él). Luego es una recurrencia infinita. En efecto, ya conocemos el tipo de razonamiento aritmético que permite demostrar que todos los elementos de una serie poseen la misma propiedad. Se divide en tres operaciones; se empieza por establecer una proposición universal de tipo ordinario: si la propiedad existe para el número *a* (cualquiera), existe necesariamente para el número *b* (colocado en la serie inmediatamente después de *a*); se verifica después que tal número (cualquiera) de la serie posee, en efecto, la propiedad en cuestión; en fin, el matemático procede a hacer una especie de totalización ficticia o, si se prefiere, a pasar el límite, cosa que le dispensa de hacer una serie infinita de operaciones (es verdad para *a*, luego es verdad para *b*; si es verdad para *b*, es verdad para *c*, luego *c* posee la propiedad; pero si es verdad para *c*, es verdad para *d*, etc.). Así los *objetos colectivos* tienen como origen la recurrencia social: representan totalizaciones de operaciones inefectuables; pero no aparecen primero como ob-

[1] El mercado como reunión (lugar práctico-inerte) *se vuelve a su vez el precio* en tanto que funda la actividad práctico-inerte de las series.

jeto de conocimiento: son ante todo realidades sufridas y vividas, que conocemos, en su objetividad, por los actos que *tenemos que hacer*. El precio se me impone como comprador, porque se le impone a mi vecino, se le impone a mi vecino porque se impone a su vecino, y así sucesivamente. Pero inversamente, yo no ignoro que contribuyo a establecerlo y que se impone a mis vecinos porque se me impone a mí; de una manera general, no se impone a cada uno como realidad estable y colectiva sino en la medida en que es la totalización de una serie. *El objeto colectivo* es un *índice de separación*. Esta interpretación aparecería aún más claramente si se considerase un mercado más complejo (en unión con la coyuntura, con la intervención del Estado, con la existencia de semimonopolios, teniendo en cuenta la publicidad, el tiempo —y por lo tanto las variaciones de la producción y de las herramientas—, etc.), pero sería necesario hacer un desarrollo que en este estudio no encuentra su lugar. Señalemos, simplemente, un caso particular: el de un mercado en período de inflación aguda [1]. La moneda se deprecia cada vez más porque cada individuo trata de deshacerse de ella para adquirir valores reales; pero este comportamiento determina la depreciación *antes que todo*, porque la refleja; o, si se quiere, es la depreciación futura, en tanto que se impone al individuo, en tanto que él la *prevé* como la unidad de un proceso que lo condiciona, es esa futura depreciación la que determina la depreciación actual. Ahora bien, esa depreciación futura la sufre el individuo como la acción *de los Otros* sobre la moneda; se adapta a ello imitándola: es decir, que *se hace Otro*; en este instante actúa contra su propio salario *en tanto que Otro*, ya que es tanto él como otro cualquiera el que contribuye al hundimiento de la unidad monetaria; y la propia posición frente a la

1 También aquí dejamos de lado las condiciones materiales de la inflación, es decir, un aumento considerable del volumen de los instrumentos monetarios (que remite al déficit del presupuesto del gobierno y después a la historia como totalización) y una determinada penuria en los factores de producción (no hay depósitos, etc.). Estas condiciones son absolutamente necesarias para la inflación. Y su reunión hace que la inflación sea inevitable. Pero la provocan *a través de los hombres* que viven la situación y que reaccionan en su comportamiento. Ahora bien, estos hombres están todos condicionados por el hecho de que el Otro se les escapa sin cesar y que sólo imitándole pueden luchar contra él.

moneda (con sus caracteres psicológicos: pesimismo, etc.) no tiene otra base más que la actitud de los Otros. El fenómeno se produce *en tanto que fuga*; como no puedo impedir que un desconocido cambie rápidamente su dinero por mercancías que almacena, me apresuro a cambiar el mío por otras mercancías. Pero es mi gesto, en tanto que está ya inscrito en el conjunto de las conductas económicas, es mi gesto futuro el que ha determinado el gesto de este desconocido. Vuelvo a mí mismo en tanto que Otro y mi miedo subjetivo del Otro (que no puedo tocar) se me aparece como una fuerza extraña, como una caída acelerada de la moneda. Así la caída del asignado * en 1792 es un proceso colectivo que no se puede detener; su objetividad es entera, cada uno la *sufre* como un destino. Y, claro está, sus factores objetivos son numerosos y de poder: la circulación monetaria se había duplicado sin que hubiese aumentado la producción de los bienes; la persistencia del numerario frente a la moneda de papel suponía un régimen bimonetario (dos mil millones de numerario, dos mil millones de papel), y ya se sabe que en estos regímenes, la mala moneda echa a la buena, es decir, que es más ofrecida que pedida y que se desvaloriza rápidamente; y en fin, hay que contar con el agio, los billetes falsos impresos en el extranjero, etc.[1] Pero aparte de que muchos de ellos sólo tienen acción en tanto que vividos (por ejemplo, la ley de Gresham nos remite necesariamente a la *confianza*: la buena moneda desaparece porque *ciertos hombres* la conservan, y la conservan porque no tienen confianza en el otro), los historiadores reconocen la importancia de los factores *políticos* en la baja del asignado: la confianza era tanto más débil cuanto que estaban emitidos por un poder revolucionario que podía ser derribado. Su caída refleja, pues, a la vez la fuga de Luis XVI, las palinodias de la Constituyente, el abatimiento de los revolucionarios a fines del 91, y, tras las primeras derrotas del 92, el miedo a la restauración de la monarquía

* Ver N. del T., de la pág. 453. *N. del T.*

1 Todos estos factores nos llevan, como se comprende, a la *praxis* de la burguesía, a su liberalismo económico (negativa a dar al asignado y poder liberador igual al del numerario, negativa a decretar el curso forzoso —tendrá lugar más tarde—, negativa a tomar sobre sí las cargas de la guerra).

absoluta. Pero estos diferentes sucesos, en tanto que son históricos, fueron directamente sufridos por hombres que se unieron para luchar contra ellos; una respuesta organizada contra la traición del rey, le echó de las Tullerías el 10 de agosto. Por el contrario, la baja del asignado expresa a estos sucesos en tanto que son para cada uno incidencias laterales, vividas como reacción dispersa de los Otros en la recurrencia y la impotencia. El mismo individuo puede formar parte de un club jacobino, aprobar el 10 de agosto con entusiasmo y guardar su oro sin darse cuenta de que los mismos hechos se le presentan en dos planos distintos y que reacciona contradictoriamente, según los considere en uno u otro plano. Con el asignado, es la Revolución la que se le funde en las manos y él contribuye a que se funda; con la moción que hace que se vote en su club, es el impulso revolucionario lo que él cree que prosigue. Algunos, conscientes de la contradicción *¿aceptarán* en adelante el asignado *y pagarán* con numerario? Aquí interviene la recurrencia; este acto no puede servir ni de propaganda ni de ejemplo; apenas si tendrá algunos testigos; el único resultado será la ruina del patriota, si es negociante; si es productor, sin duda se salvará, pero contribuirá (en una medida insignificante) a mantener el bimonetarismo que arruina a la Revolución. ¿Está, pues, inquieto, o desconfiado, este revolucionario? Sí, y profundamente: la desconfianza del Otro, la oscura conciencia de la recurrencia, acompañan generalmente a los primeros pasos de una revolución. Esta desconfianza exige la unidad *contra la recurrencia* (y no, como se cree, contra la simple multiplicidad), la totalización *contra la fuga indefinida* (y no, como dice Hegel, la universalidad contra la diferencia específica): es ella la que engendra y sostiene al Terror como intento de unificación *subjetiva*. Pero es ella también, gobernada por la desconfianza de los Otros, la que se vuelve contrarrevolucionaria y se aprehende a sí misma como objeto extraño en el asignado que se funde. En este nivel volvemos a la moneda como materialidad. Pero esta vez la consideramos en el marco de las relaciones prácticas de reciprocidad. Su sentido resume en él a la totalidad del proceso histórico en el momento considerado, pero lo resume mecanizándolo; y los agentes no lo aprehenden como carácter positivo del objeto material (lo que hacían los comerciantes genoveses cuando se llevaban el oro español), sino como ausencia infinita y regresiva. Hoy, la rápida sucesión de las inflaciones y de las devaluaciones le ha revelado a cada uno el doble carácter de toda moneda como presencia material y como fuga indefinida. El valor real de este billete no se puede determinar sino en una coyuntura histórica definida y fechada, se refiere necesariamente al régimen capitalista, a las relaciones de producción, a las relaciones de fuerza entre las clases, a las contradicciones del imperialismo y a la relación de Francia con las otras democracias burguesas; pero este conjunto es una fuga *para mí*, lo aprehendo en la moneda de cincuenta francos *en tanto* que está vivido por el Otro, el comprador que almacena en previsión de que haya una guerra, o el vendedor que eleva los precios, o el productor que frena su propia producción. Pero esta ausencia, este movimiento de perpetua regresión, sólo se puede manifestar en un objeto material del que constituye *la realidad humana*. La apariencia diabólica de *la moneda* (o del billete) consiste en que está aprehendida (en diferentes momentos sucesivos) en su identidad material, y que puedo tomarla, tenerla, esconderla; pero también que está alcanzada en su inmovilidad por un cambio ausente, que siempre se realiza en otro lugar y que me envía la imagen de mi impotencia por atomización. En una obra ulterior desarrollaré el ejemplo del dinero. Aquí quisiera señalar que la moneda tiene la doble infinidad de lo universal y de la recurrencia en cada una de las unidades concretas. *Este* billete de banco está constituido en mis manos como una abstracción universalizada por el hecho de tener curso en todas partes: es *un* billete de cien francos (¿de dónde proviene la locución familiar? "¿Cuánto vale? *¿El* billete de cien francos?"). Y al mismo tiempo, su poder adquisitivo real es el resultado de una recurrencia infinita en el que yo mismo figuro como *otro*. Lo consideraremos, pues, como un "colectivo". En la medida en que su inercia los conserva, todos los objetos sociales son colectivos *en su materialidad fundamental*; desde el momento en que duran, todos tienen su realidad a causa de la perpetua destotalización de la totalidad de los hombres; *en su base*, todos suponen una hemorragia que corroe a una presencia material. Claro que tienen estructuras muy diversas. Llevado al límite, se puede concebir el mercado competitivo como la atomización (o la

masificación) radical de los grupos humanos: la pesada realidad *del precio*, fijado por un desacuerdo común, es *la manifestación colectiva* (es decir, válida para todos) *de la imposibilidad de una unidad real*, de una organización de los compradores (o de los vendedores). No *reúne*; por el contrario, es la consecuencia de la separación, y se vuelve factor de nueva separación; en una palabra, es *la separación realizada*. Pero la separación, para los hombres, lo mismo que la unión, es *una situación construida* que resulta de determinadas acciones ejercidas por determinadas fuerzas. La falsa unidad del *precio* se debe a que la separación es una realidad provocada, un tipo de relación que los hombres tienen entre ellos. Es esta separación la que quiso realizar Le Chapelier en el mercado del trabajo, tras las huelgas que preocupaban a la burguesía, y es ella la que se mostró para los obreros como una ausencia total de elasticidad con los salarios. La unidad del objeto colectivo es, pues, tanto más rigurosa y su rigidez tanto más inflexible cuanto más lejos se lleva la atomización de los grupos colectivos. Y como originalmente representa a la actividad de cada uno en tanto que está gobernada lateralmente y a distancia por la actividad del *Otro*, su carácter colectivo muestra la forma más simple de la alienación. Los máximos, las tasas y el dirigismo moderno no chocan *en primer lugar* con la mala voluntad de la gente; pero estos intentos de unificación positiva que suponen (y que al mismo tiempo tratan de constituir) una centralización y una organización de las relaciones interhumanas corren todo el tiempo el riesgo de disolverse en el medio en que se producen, es decir, en el medio de la recurrencia: antes de ser vividas como relación directa de un órgano centralizador con cada uno, serán vividas (a pesar de la expresa voluntad de los gobernantes) *como otras* y *a través del otro*. Así es cómo la Convención se le escapa al convencional y alcanza una impenetrable profundidad en la medida en que también existe para el no-convencional, para los "sans-culottes", para las ciudades de provincias, para el campo, para Europa misma (cuántas veces declararon los oradores revolucionarios: "¡El mundo tiene los ojos puestos en nosotros!"). Originalmente, esta relación es de tipo directo; la Convención, con sus poderes, su autoridad, sus tareas, sus diputados, existe como objeto directo para el elector, para el jacobino, para el representante que cumple

una misión; es al mismo tiempo el órgano gubernamental y la Asamblea elegida que tendrá que rendir cuentas a la nación; se la padece y se lucha contra ella, se la venera y se la odia. Pero lo que nos hace recaer en la recurrencia es que a pesar de los clubes el conjunto de los ciudadanos no está organizado en manera alguna, y que, en cierta forma, la Asamblea se encuentra como un monopolio ante compradores dispersos. Esta dispersión es simultáneamente el poder y la impotencia de los dirigentes: reduce al mínimo la posibilidad de resistencia organizada (huelgas contra el máximo de los salarios, etcétera), pero al mismo tiempo corroe y disuelve en ella sus decretos unificadores (crisis de subsistencias, caída del asignado, etc.). Las representaciones y las creencias, que llegaban *siempre de otro lugar*, llevan en sí mismas la marca de la recurrencia, son ideas "desbordantes"; sin duda expresan la situación real de cada persona, pero la expresan en la fuga, míticamente; su inconsistencia las hace impenetrables e invencibles. Cuando el convencional quiere comprender lo que es la Convención —como empresa en movimiento— *para* sus electores o *para* el país, éste acaba por escapársele totalmente; *el objeto* agrandado hasta las fronteras de Francia, es ahí real, apremiante, pero impensable, propiamente hablando.

Esta últimas indicaciones nos permiten señalar algunos caracteres de otro colectivo —uno de los más importantes para los gobernantes—, que se llama *la opinión pública*. No hay duda de que en el marco del proceso de temporalización y de totalización, existe algo que se llama *la opinión*, y que esta opinión se manifiesta con dichos y con actos que se refieren a determinadas significaciones. Los informes de la policía comunican diariamente al jefe del gobierno, a título indicativo, algunos de esos actos y de esos dichos. Y son los dirigentes quienes tienen que deducir las significaciones de esas conductas, como *realidades objetivas* y como materialidad ideológica y efectiva. Es ahí donde se hablará del *descontento* de tal categoría social, de la *tensión* que se establece entre individuos y grupos (en tanto que se expresa con dichos y hechos, como peleas, linchamientos, etc.); en este nivel se determinará si la opinión pública pone o no pone en relación directa dos hechos o dos significaciones objetivas (por ejemplo, la negativa burguesa de financiar la guerra del 92 con el impuesto y la baja

del asignado), o si, por el contrario —con razón o sin ella—, forma una sola significación con dos significaciones distintas. Habría, pues, una tendencia a concebir la opinión pública como una conciencia colectiva que nace de la unión sintética de los ciudadanos que forman una nación, y que impone sus representaciones a cada uno como parte integral del todo, de la misma manera que la totalidad está presente en cada una de sus partes. El *descontento* de los comerciantes al por menor (tal y como lo descubren las acciones comunes y las acciones totalmente distintas), la *desconfianza* de los industriales o de los banqueros frente al gobierno (tal y como lo manifiesta el fracaso del préstamo), *el* recrudecimiento del antisemitismo (tras una derrota o una humillación nacional): todas esas realidades objetivas las concebimos como esquemas totalizadores. En realidad tenemos que saber que cada una de ellas es en sí misma y para cada uno *el Otro*, que su estructura significante es serialidad infinita, y que tiene la unidad práctico-inerte de un índice de separación. En la medida en que el comercio al por menor, por ejemplo, produce sus órganos de defensa y puede actuar en el gobierno, no se puede hablar de descontento: entra en lucha con la política ministerial y trata de modificarla. Todo es *praxis*: que tenga éxito y todo se resolverá amistosamente. Por el contrario, cuando el pequeño tendero aislado ve que aumentan los impuestos o que se elevan los precios al por mayor sin poder elevar él sus precios al por menor, siente en su misma persona el miedo de la ruina y del hambre. Sin embargo, esta reacción no sería el descontento, sino el simple terror, si en este mismo miedo no descubriese como totalidad serial de impotencia el mismo descontento en los otros comerciantes, es decir, si no se descubriese como disperso en la serialidad del Otro como afectado por la impotencia de los Otros y afectando a los Otros (es decir, a sí-mismo hasta el infinito como Otro) con su impotencia. Por esta razón, *el objeto material común* (por ejemplo, el impuesto, el índice de los precios al por mayor) realiza en su desarrollo práctico-inerte *la unidad del descontento*. Pero lo realiza fuera, en él. En la multiplicidad de las personas este descontento se realiza como protestas teóricas y prácticas *de* descontentos aislados (y que se ignoran en tanto que individuos) como su índice de separación. En ese sentido *es*

una realidad social, es una fuerza (como impotencia vivida individualmente, puede llevar a una persona a vender su comercio, al suicidio, etc.; en circunstancias que definiremos más adelante, servirá de base para un reagrupamiento) y esta fuerza es el poder práctico-inerte de miles de hombres como energía potencial. Pero esta fuerza no reside *en nadie*, tampoco es *el producto de todos*; es la alteridad misma en tanto precisamente que está para todos *en otro lugar*. En los casos determinados en que el descontento (o cualquier otra conducta afectiva) se propaga a través del país, en lugar de sentirse y de manifestarse por cada uno *en el lugar mismo*, se asiste precisamente a propagaciones seriales que ponen en evidencia más claramente su carácter de alteridad. Baste con recordar el Gran Miedo del 89 que tan notablemente ha estudiado Lefebvre. Lefebvre en primer lugar ha demostrado que este miedo no estalló en todas partes al mismo tiempo, y que no cubrió a toda Francia, contrariamente a lo que los historiadores pretendían en nombre de un organicismo espontáneo. Ha probado que hay que contar cinco corrientes de miedo y que algunas regiones no fueron tocadas. Y en fin, que estas corrientes, cuyo origen puede ser fechado y localizado en cada caso, se propagaron *en serie* de pueblo en ciudad y de ciudad en pueblo, siguiendo itinerarios que han determinado algunas condiciones precisas. Pero lo que más llama la atención en su libro es la constante necesidad en que nos hallamos para encontrar la inteligibilidad de un movimiento de tener que recurrir a la racionalidad del Otro. Sólo recordaré algunas indicaciones: el *miedo* tiene condiciones muy precisas, pero lo que expresa en provincias y en el campo es sobre todo la estructura de alteridad en relación con París. Las noticias son escasas, llegan lentamente, se esperan con impaciencia; llegan a las ciudades, pero por el campo se difunden mal y oscuramente (los campesinos las reciben ya deformadas y envejecidas los días de mercado). Así el contraste existente entre la rapidez de los acontecimientos que tienen lugar en la capital (y en Versalles) y la rareza de las informaciones hace que cada uno mida su pasividad en relación con esos Otros (aristócratas, diputados del estado llano, pueblo de París), que hacen la Historia en París. Más adelante, las sociedades jacobinas tratarán de or-

ganizar la provincia y hasta el campo. De momento, estos hombres inquietos, ansiosos, impacientes, se sienten todos como *los Otros* (los que sufren la Historia) en tanto que están sin influencia sobre esos *sujetos* que la hacen en París. El conjunto de las condiciones que hacen que nazca el gran miedo lo es en el marco del descubrimiento que cada uno hace de sí mismo como Otro (objeto de una Historia hecha por los otros). Pero llama la atención que nazca esencialmente del "temor al bandido". En realidad, la mendicidad es la plaga crónica del campo; en todas partes hay mendigos y vagabundos. Éstos, en el fondo, sólo eran campesinos arruinados o vástagos de familias demasiado numerosas. A pesar de eso, los labradores no les veían con gusto. El pequeño propietario, y hasta el jornalero veían en ellos un "Lumpen proletariat" agrícola, y al mismo tiempo se reconocían en esos errantes en tanto que les amenazaba la posibilidad permanente de arruinarse, teniendo entonces que recurrir ellos también al vagabundeo, y ser Otros. Pero para el campesino, el verdadero *Otro, la otra clase*, era, claro está, la aristocracia terrateniente con sus derechos feudales. Sin embargo, llama la atención que al propagarse la noticia de que en las ciudades se temía un *complot de aristócratas*, se descubriese de golpe la unión sintética de los aristócratas y de los errantes. Naturalmente, se podía dar una explicación racional: los aristócratas habían tomado a los errantes *a sueldo* para aplastar al pueblo del campo. Pero esta interpretación racionaliza *a posteriori* un movimiento cuya inteligibilidad reside en el proceso de alteridad y que hace que se aprehenda al errante como *Otro absoluto*, es decir, como Otro doblemente (Otro como miserable, Otro como mercenario de la clase de opresión), al unir en él en la dimensión de alteridad el crimen como actividad antihumana del Otro distinto del hombre y el dominio opresivo como *praxis* que pretende reducir al campesino al estado de sub-hombre. La prueba de que ante todo se trataba de una unión sintética de todas las alteridades en el Otro absoluto (hombre cruel que reduce a sus semejantes a la sub-humanidad, animal cruel que se parece al hombre en todo, salvo en que su único fin es suprimirlo) está en que en determinadas regiones en que se conservaba el recuerdo de los destrozos hechos por la guerra de los Cien

Años, a los bandidos se les llamaba "los ingleses", y que en casi todas las partes, sin ninguna preocupación por la coherencia, se llamaba a los errantes-mercenarios con el nombre de *extranjeros*. En realidad, el "complot de los aristócratas", apoyado por un ejército profesional, al principio tenía sentido sólo *en París y en Versalles*; se podía concebir que la aristocracia (y en efecto, era la política que pretendían imponer determinados aristócratas) utilizase a las tropas reunidas alrededor de París para romper la resistencia del estado llano y del pueblo. Pero con la nueva forma que esta política toma para los campesinos, se vuelve perfectamente absurda. Sin embargo, *es la misma*, pero vista en el medio del Otro por individuos a quienes su impotencia hace que se deslicen en el mundo de los objetos, de los Otros. El *bandido*, es el complot aristocrático como Otro, visto en el medio original del Otro y como carácter de alteridad absoluto; es la Historia como fuerza enemiga, que le llega a cada uno como algo extraño. Lo que se añade a la complejidad del gran miedo —como ha probado Lefebvre— es que no *provocó* sublevaciones y saqueos de castillos, sino que, por el contrario (aunque naturalmente hubiese más saqueos durante el gran miedo que después), fue precedido por una serie de insurrecciones locales: campesinos sitian castillos, los ocupan, a veces los dañan y molestan a los señores. Ahora bien, estas acciones locales contribuyen, a su vez, a *producir el miedo*. No sólo el miedo de la reacción del Otro (o temor a las represalias), sino que se presentaban a los que no habían participado en nada (y tal vez, tras algún tiempo, también a los participantes) como acciones espantosas y nefastas, algo así como una violación de las prohibiciones sagradas o como el desencadenamiento asustador de la violencia. Sin embargo, estos campesinos no-participantes eran *los mismos* que los que participaban en la rebelión: al aprehender el acto (dirigido contra el mismo opresor, que odiaban) como dirigido contra ellos, aprehendían su propia violencia como la de Otro, y a sus semejantes como extraños. El incendio de un castillo tomaba así hasta en la memoria común (en tanto que alteridad como estructura del recuerdo) un carácter tan ambivalente como lo sacro mismo: blanco y negro. Era rebelión legítima del pueblo *y al mismo tiempo* era violencia del Otro, la violen-

cia como Otro, lo que también llevaba a atribuírselo a los *bandidos*. Ante esta violencia extraña, cada uno se sentía *otro objeto*, como ante la Historia. Y de la misma manera, la toma de la Bastilla, en tanto que noticia difundida por todas partes, tomó un aspecto más o menos vago, pero verdadero y positivo, el pueblo ha tomado la Bastilla, y a la vez un aspecto negativo polimorfo, según se racionalizase o no: la toma de la Bastilla va a desencadenar la venganza de la aristocracia contra el pueblo; la toma de la Bastilla ha tenido como consecuencia que se haya escapado de París una multitud de bandidos que van hacia el campo (a pesar de todo, en esta versión, París se vuelve en causa negativa y fuente del mal), y en fin, más o menos oscuramente (seguramente ayudaron algunos elementos hostiles a la Revolución), la Bastilla ha sido tomada por bandidos. Dicho esto, ni las causas económicas, políticas y sociales que se conocen, ni el temor a los bandidos o la constitución *del medio del Otro* como medio refringente de la Historia bastan para explicar el gran miedo. El gran miedo como proceso real es amplio pero localizado. En cada caso es necesario que el movimiento sea causado por un incidente local, que queda aprehendido por los testigos en tanto que Otro, y que la serialidad se propague *actualizándose. Ante todo*, en efecto, lo que aparece siempre *se toma por otra cosa*. Lo que no significa en absoluto que se confunda al objeto con otro como en un caso de error de los sentidos; en realidad, el objeto aprehendido correctamente *se vuelve* como otro significado en el movimiento de la propagación. Un grupo de jornaleros protesta en el valle del Oise porque el arrendador se niega a darles el salario que ellos piden. "La noticia —dice un periódico local— *se extendió aumentándose*. En todas las parroquias tocaron a rebato." En la misma región, otro periódico da otra interpretación: a unos agrimensores se les habría tomado "de lejos" por bandidos. En otros lugares, es a las milicias de las ciudades o a los soldados a los que "de lejos" se toma por bandas de asesinos. *De lejos* quiere decir: cuando la indeterminación es lo bastante grande como para que no se pueda saber de quién se trata. En este caso, es decir, *cada vez* que los testigos pueden elegir entre una interpretación positiva y una interpretación negativa, entre la reciprocidad y la alteridad,

entre el hombre y el contra-hombre, eligen al Otro, al no, al anti-humano. Todo hombre que se ve de lejos es otro distinto del hombre en tanto que su testigo se siente otro en esta Historia en marcha. Hay que precisar además que la alteridad crea sus propias leyes: la verdad se hace evidente para cada uno en tanto que es negativa y recae sobre el Otro, pero también en tanto que está transmitida por Otro en tanto que es Otro. Son las reglas de la creencia: lo que cada uno cree del Otro es lo que el Otro aporta en tanto que Otro (o en tanto que la noticia ya le llega de Otro); dicho de otra manera, es la información negativa en tanto que no han podido ni pueden verificarla ni el que la recibe ni el que la transmite. Esta *impotencia* de uno y otro no es más que la serialidad como totalidad negativa, y no habría que creer que cada uno crea a su informador *a pesar de ella*; por el contrario, es ella la que fundamenta y sostiene en cada uno, en tanto que Otro, a la creencia en el Otro como medio de propagación de la verdad como Otro. Si creo, no es por no poder verificar o porque confíe en el informador (lo que restablecería la relación directa de reciprocidad), o reservándome y no verificando porque es más prudente prepararse para lo peor. Creo que, en tanto que Otro, la verdad de una información está en su serialidad, es decir, en la infinita serie de impotencias que se van a actualizar, que se actualizan, se han actualizado, y que me constituye *por los Otros* como *transmisor práctico-inerte* de la verdad. La creo *porque es Otra* (es decir, según el principio de que la Historia en realidad es Historia del Otro-distinto-del hombre y que lo peor es siempre seguro), porque muestra al hombre que concierne como una especie extraña, porque su modo de transmisión es otro y sin reciprocidad. El informador *propaga* una onda material, *no informa verdaderamente*; su relato es *un pánico*; en una palabra, en tanto que Otro, la verdad se transmite como un estado *por contagio*, es, sencillamente, el estado-Otro del Otro frente a los Otros, y es este *contagio* el que la funda para cada uno, en la medida en que finalmente es el Ser-Otro de la serie que se realiza por ella en él. Ese loco que corre gritando y que veo venir cuando ya conozco mi impotencia; creerlo es volverme *el mismo para otro* y correr como un loco hacia mi vecino. La creencia, *en un proceso* como el

gran miedo, es la alteridad en tanto que se temporaliza en la actualización de una serie ya constituída. El hecho del contagio no puede, pues, tener ninguna inteligibilidad *fuera* de lo colectivo y de la recurrencia. Cualesquiera que sean las condiciones fundamentales e históricas que lo engendren, nunca se produciría como desintegración en cadena si no tuviera lugar en la temporalidad estructurada del campo práctico-inerte y si el complejo infinito de las serialidades no estuviese *ya producido* como el grano y la trama de ese campo. Por lo demás, los contemporáneos, cuando quieren tratar de detenerlo, lo explican por medio de las series y de la alteridad; simplemente, se cambia de piso: los periódicos y las autoridades locales explican que unos extranjeros hacen correr el rumor de que hay bandidos (o de que se hacen pasar por bandidos), para sembrar el pánico. Lo que quiere decir: hundiéndonos en el medio del Otro, le hacéis el juego al *Otro absoluto*.

He dado este ejemplo para mostrar este nuevo objeto temporal: una serie en vías de actualización. No se trata de un *acontecimiento* histórico en el sentido ordinario de la palabra, es decir, en tanto que totalización en curso de acciones antagónicas y concertadas, sino más bien de un *proceso*. Sin embargo, en tanto que el campo práctico-inerte es el campo de las exigencias materiales, de las contra-finalidades y de las significaciones inertes, su unidad se mantiene por fuerza teleológica y significante. Dicho de otra manera, el gran miedo se les presentó a los contemporáneos *ya sea* como el resultado práctico de una agitación revolucionaria que trataba de levantar a los campesinos contra los señores feudales (y como consecuencia se multiplicaron los pillajes y las sublevaciones como primera reacción *de grupo* contra la impotencia del colectivo; más adelante, el proyecto de federación aparece también como reacción contra la impotencia de las masas), *ya* como consecuencia de un intento de los emisarios de la aristocracia (y de una parte del bajo clero) para desmoralizar a las masas campesinas y alzarlas contra la burguesía del estado llano. La realidad es que comportaba esta doble contra-finalidad por el simple hecho de que la serie vivía la Historia como Otro y a partir de la impotencia humana. Las *opiniones* de la opinión pública se forman de

la misma manera que el gran miedo, es decir, tomándola *del Otro*, porque el Otro la piensa en tanto que Otro haciéndose informador de los Otros. En este nivel, la Idea es proceso; tiene su fuerza invencible porque no la piensa nadie, es decir, que no se define como el momento consciente de la *praxis* —o sea, como develamiento unificador de los objetos en la temporalización dialéctica de la acción—, sino como un objeto práctico-inerte cuya evidencia se identifica para mí como mi doble incapacidad de verificarla y de transformarla en los Otros [1].

[1] En el colectivo hay también otras formas de ideas, como, por ejemplo, *la Idea-exis*. Ya hemos visto, en efecto, que el objeto práctico-inerte (la moneda de oro, por ejemplo) producía su propia Idea en el movimiento general de la práctica; es decir, que por la práctica la unidad pasiva de su materialidad se constituía como significación. En tanto que este objeto se vuelve el ser-común-fuera-de-sí de una serie, la Idea, en tanto que tal, se vuelve la unidad de la serie como su razón o su índice de separación. Es así cómo el colonialismo, como sistema material en el campo práctico-inerte de la colonización, o, si se prefiere, como *común interés* de los colonos, produce su propia Idea en su desarrollo, esto es, se hace medio de selección práctica entre los explotados por esencia y los explotadores *por mérito*. Y si así designa a los explotados por su esencia (es decir, como explotables *sub specie aeternitatis*) es que no puede dejar lugar a ningún cambio en su condición —por mínimo que sea— sin destruirse a sí mismo. El colonialismo define al explotado como eterno porque se constituye él mismo como eternidad de explotación. En tanto que esta sentencia inerte dictada contra los colonizados se vuelve unidad serial de los colonos (bajo su forma ideológica), es decir, su unión de alteridad, es la idea como otra o la Otra como Idea; se mantiene, pues, como Idea de piedra, pero su fuerza radica en su ubicuidad de ausencia. Con esta forma de alteridad, se vuelve racismo. Lo propio del racismo, en efecto —como de otras mil "tesis"; he tomado el primer ejemplo que se me ha ocurrido— es que no se trata de un sistema de pensamiento que podría ser falso o nefasto. *No es de ninguna manera un pensamiento*. Incluso su formulación es imposible. Y la tentación racista en las gentes inteligentes (y sin mala voluntad) —por ejemplo, con la forma de un inocente orgullo: "Hay que confesar que las razas mediterráneas..., etc."— está regularmente vivida por ellos (y de una manera objetivamente visible) como la tentación de la tontería, es decir, como la secreta esperanza de que el pensamiento es una piedra. En realidad, el racismo es el interés colonial vivido como unión de todos los colonos de la colonia por la fuga serial de la alteridad. En tanto que tal, tiene en común con la Idea viva que se da como infinita profundidad. Pero esta profundidad está petrificada y a la vez es estrictamente formal, ya que se limita a producirse como negación de cada uno por lo infinito serial; dicho de otra manera, se da *en lo abstracto* como

Con esta perspectiva, la experiencia dialéctica responde a la pregunta que hacíamos más arriba: nos descubre la clase *en el nivel del campo práctico-inerte* como un colectivo, y el

otra distinta de cada una de sus formulaciones particulares. Al mismo tiempo se realiza en cada instante en cada relación de colono y colonizado a través del sistema colonial, y en tanto que conducta elemental de los colonos entre ellos, se reduce a algunas frases de contenido casi inexistente que están garantizadas únicamente por la alteridad, en tanto que Idea-Otra las garantiza negativamente por el simple hecho de negar que se reduce en tanto que serialidad totalizada a esas expresiones particulares. Ya conocemos estas determinaciones del discurso: "El indígena es perezoso, ladrón, sucio; sólo trabaja si se le obliga, es un eterno menor incapaz de gobernarse a sí mismo; además vive de nada, no piensa en el futuro; el único ser en el mundo que conoce verdaderamente al colonizado es el colono, etc.". Estas frases nunca han sido la traducción de un pensamiento real y concreto, ni siquiera han sido *el objeto* de un pensamiento. Por lo demás, por sí mismas no tienen ninguna significación, por lo menos en tanto que pretenden enunciar un conocimiento del colonizado. Aparecieron con el sistema colonial y nunca han sido algo distinto de ese mismo sistema produciéndose como determinación del lenguaje de los colonos en el medio de la alteridad. Y, bajo este aspecto, hay que verlas como exigencias materiales del lenguaje (*medio verbal* de todos los aparatos práctico-inertes) que se dirigen a los colonos como miembros de una serie y que los *significan* como colonos ante sus ojos y ante los ojos de los otros en la unidad de una reunión. De nada sirve decir que circulan, que cada uno se las repite a cada uno con una u otra forma; la verdad es que *no pueden* circular, ya que no pueden ser objetos de intercambio. Tienen *a priori* la estructura de un colectivo, y cuando dos colonos, en su conversación, pretenden *intercambiar* estas ideas, en realidad no hacen más que reactualizarlas, uno tras otro, en tanto que representan la razón serial con un aspecto particular. Dicho de otra manera, la frase pronunciada —como referencia al interés común— no se da para la determinación del lenguaje por el individuo, sino para su opinión *otra*, es decir, que reclama el recibir de los otros y el dar a los otros en tanto que su unidad se funda solamente en la alteridad*.

En realidad, la fuerza afirmativa de esta opinión proviene de que no es en y por cada uno la invencible obstinación de los otros; y la certeza del que lo afirma descansa en su impotencia (sufrida en la alegría del corazón) para suscitar la duda sobre este sujeto en cualquier

* Claro que se puede imaginar —y de sobra se conocen— a grupos colonialistas que se asocian para la defensa organizada de sus intereses coloniales. También naturalmente, estos grupos se multiplican a medida que crece la tensión entre colonos y colonizados. Pero aquí sólo consideramos el *medio* colonial. Basta con indicar —en el próximo capítulo volveremos sobre ello— que la presencia de los grupos constituidos *sobre* la reunión hace más compleja la descripción real.

ser de clase como un estatuto de serialidad impuesto a la multiplicidad que la compone. Aún hay que precisar varios puntos. Volveremos rápidamente, a título de ejemplo, sobre

otro miembro de la serie. La idea como producto del objeto común tiene la materialidad del hecho, ya que nadie la piensa. Luego tiene la opaca indubitabilidad de una cosa. Pero en el momento en que a *este* colono le encanta referirse a ello como a una cosa, es decir, como a un pensamiento impensable, lo propone como siendo *en otro lugar* (en cualquier sitio de la colonia) redescubrimiento espontáneo, fresca y nueva recreación; por ejemplo, este administrador colonial, simpático pero tan joven y tan tontamente idealista, está haciendo su aprendizaje; en él y por él, la idea es hipótesis, clave para descifrar una experiencia, etc. *En otro lugar* —es decir, en el Otro—, la fórmula inerte que repite cada uno vuelve a encontrar su surgiente fuerza de invención, o si se prefiere, *este* colono repite aquí, *en tanto que Otro*, una fórmula estereotipada con la certeza de que *él mismo, en Otro en tanto que Otro*, está inventándola de nuevo. Pero precisamente, no tiene ni los medios ni la intención de refrescar *en él mismo* su experiencia, de poner en tela de juicio a la idea para garantizarla como nueva: la Idea como *praxis* viva surge en la acción y como momento de la acción a título de clave *siempre discutible* del mundo. No se trata aquí de discutir, ya que el objeto común se establece con la negativa práctica de toda discusión. La fuerza de *este* colono particular estriba en que la Idea (como lazo común) le llega como pensamiento del Otro, es decir, de la alteridad totalizada, y que es *todo el Otro* como fuga infinita y alcanzada en el momento en que la repite, al mismo tiempo que esta certeza absoluta se hace trabajo, unificación y translucidez en Otros, en los jóvenes, etc. Al mismo tiempo se afirma como el Otro que *verdaderamente la piensa en otro lugar*, haciéndose *aquí el Otro que la repite sin pensarla.*

En unión con esta opacidad aprehendida como *evidencia* y esta impotencia para cambiar al Otro aprehendida como *indubitabilidad*, recuerdo que cada una de estas Ideas se impone a cada uno como *exigencia* práctico-inerte, es decir, como imperativo categórico. En este sentido, es el interés común constituyéndose como solidaridad de los colonos contra los colonizados; pero esta solidaridad, en el nivel de la serialidad, sólo puede tener una forma negativa: está determinada en alteridad. Por esta razón, se produce como el hecho (negativo) de que, en la minoría de colonos que se mantienen por la fuerza y contra los colonizados, *cada uno está en peligro en* el Otro, es decir, corre *impotentemente* el riesgo de sufrir las consecuencias de una conducta nefasta que tiene lugar en alguna parte de la serie. En realidad —y en este caso particular—, la unidad serial de los colonos les llega del Otro Absoluto que es el colonizado y que refleja a este colonizado mismo como grupo activo (unidad sintética y positiva de la pluralidad). La impotencia de la serie se constituye como potencia mágica de los colonizados. Están oprimidos y, en cierta forma, aún son impotentes; y si no, ya no estarían ahí los colonos; pero al mismo tiempo "saben todo, ven todo, espían, se comunican entre ellos instantáneamente, etc.". En este *medio mágico*

el proletariado francés tal y como lo produce la industrialización en la primera mitad del siglo XIX.

Como los colectivos son al mismo tiempo el resultado de *del Otro colonizado y de la participación de cada indígena en el todo,* la serialidad se revela en su impotencia como el poner en peligro a cada uno por todos y por consiguiente como obligación para cada uno de mantener *la conducta Otra,* lo que significa: no la que ha sido establecida por un acuerdo de todos, sino la que él querría que tuviese cualquiera. Esta conducta es naturalmente el *Otro* mismo como razón de la serie de los colonos o, si se quiere, es *el* colono en tanto que siempre está en Otro el modelo que me inspira. El colono se produce en el Otro *sin debilidad*; se impone en mí *como una interdicción*: nada de debilidad en cuanto al personal indígena; lo que supone la exigencia del sistema: no hay cambio para el colonizado sin destrucción del aparato colonial. *El colono* es un *determinado ser que exige ser realizado por mí* en tanto que nadie lo puede realizar y que por principio queda fuera como razón negativa de la serie. En cierta forma, cada colono lo realiza espontáneamente en cada momento con sus libres actividades en tanto que expresan sus intereses particulares de explotador en el medio de los explotados; pero en este nivel *no es un ser.* Se vuelve tal cuando se precisan las amenazas de insurrección. Pero en este caso, su relación práctico-inerte con cada uno es el imperativo precisamente porque se produce como responsabilidad de cada uno en cuanto al Otro en tanto que cada Otro es responsable de cada uno. De donde tenemos ese extraño lazo mágico a través de la selva virgen de la serialidad: intento realizar al Otro —es decir, de hacerme más sordo, más despiadado, más negativo en cuanto a las reivindicaciones del indígena de lo que lo exigiría mi plantación como mi interés propio— para que este intento, en tal Otro que sufriese la tentación de hacer una concesión, se vuelva la presencia real del Otro, como fuerza mágica de constreñimiento. En realidad, claro está, no hay en ello nada de irracional: el Otro como presencia-constreñimiento de una unidad negativa está dado a todos los miembros de la serie; es el mismo imperativo para todos. Al actualizarlo en mis conductas, lo actualizo *para todos los presentes,* progresivamente (en una serie *real* de propagación pero que se desgasta como todos los movimientos), en la totalidad serial. *En realidad, el ejemplo* no es de ninguna manera la unificación directa de una multiplicidad de reunión por la actividad real de uno solo (aunque la existencia del grupo complique más tarde sus estructuras). Originariamente, el ejemplo es pura y simplemente la actualización en un término de la relación de serialidad. En este Otro que se conduce públicamente *como es debido* (es decir, como el Otro que es y que yo soy) en cuanto al indígena, me descubro *a mí mismo como Otro* (identidad determinada en serialidad); inversamente, este Otro particular, que tan perfectamente se ha mostrado el Otro en toda su opacidad, se vuelve para mí el interés común como mi imperativo particular: este Otro que tengo que ser. Se comprende entonces que *las ideas racistas,* en tanto que estructuras de la opinión colectiva de los colonos, sean conductas petrificadas (petrificadas *desde el primer día*) que se manifiestan

empresas particulares y la inversión radical de la finalidad, tiene poderes singulares que han podido hacer que se crea en su existencia subjetiva, pero que hay que estudiar en la

como imperativos en el marco del Otro que yo tengo que realizar. Como perpetuas exigencias de ser afirmadas por actos verbales singulares, indican la imposibilidad de llegar a una totalización real de estas afirmaciones, es decir, que la intensidad del imperativo es directamente proporcional al índice de separación. En suma, por el mismo hecho de repetirlas, se revela que la unión simultánea de todos contra los indígenas es irrealizable, que es recurrencia giratoria, y que además esta unión no se podría hacer como grupo activo sino para masacrar a los colonizados, perpetua y absurda tentación del colono, porque, si fuese realizable, supondría la supresión de la colonización. En cuanto a este aspecto, *la idea racista,* como idea impensable y como imperativo categórico, nos puede servir de ejemplo típico de *la idea serial* como conducta de alteridad *realizando en la urgente* (y por no poderlo hacer de otra manera) la unidad práctico-inerte de la reunión, y manifestando esta unidad, en contradicción con la exigencia original, como una negación fundamental, es decir, como impotencia fundada sobre la separación.

Hemos descrito *el ser serial* como determinación del lazo de alteridad como unidad de la pluralidad por las exigencias y las estructuras del objeto común que define en sí mismo esta pluralidad como tal. Hemos visto que este ser es *práctico,* ya que está sostenido en realidad por las relaciones que se establecen en el campo práctico-inerte entre las actividades *individuales* de los hombres. Pero al mismo tiempo que se produce como colectivo en y por la conducta real de cada organismo práctico, está constituido como *unidad negativa* e interdependencia amenazadora (o paralizante) *por la impotencia* de cada acción real en tanto que le llega a ésta de las acciones de los otros a través del campo práctico. Su realidad es, pues, a su vez, práctico-inerte y sus transformaciones nacen de una dialéctica simple. Tan pronto se constituye la actividad como pasividad-colectivo por el fracaso debido a *la impotencia,* es decir, debido a una calificación y a una transformación que llega de los otros al agente; el ser serial se vuelve inmovilidad *a través* de mil actividades impotentes o de impotencia; y tan pronto la impotencia, como en el caso de los colonos, se presenta como exigencia unitaria de acción; pero en este caso la acción no es realmente *praxis,* es práctico-inerte, ya que realiza al Otro como pasividad fugitiva y prefabricada; y entonces ocurre que el ser serial, como realidad práctico-inerte, puede ser definido como *proceso,* es decir, como desarrollo orientado pero provocado por una fuerza de exterioridad que tiene por resultado actualizar la serie como temporalización de una multiplicidad en la fugitiva unidad de una violencia de impotencia. Estas observaciones nos han hecho comprender que *el colectivo* no es simplemente la forma de ser de determinadas realidades sociales *, sino que es el ser de la socialidad en el nivel del campo

* Aunque algunas de estas realidades *no tengan más ser que el colectivo.*

objetividad. Como el régimen económico de una sociedad es *un colectivo,* se puede aprehender como sistema que funciona por sí mismo y que tiende a perseverar en su ser. Lo que

práctico inerte. Y he podido decir que este ser era el ser social en su estructura elemental y fundamental, ya que donde la socialidad se produce en los hombres por las cosas como lazo de materialidad que supera y altera a las simples relaciones humanas, es en el nivel práctico-inerte. Un colectivo, además, es en sí mismo una especie de modelo reducido del campo práctico-social y de todas las actividades pasivas que se ejercen en él. Se construye, en efecto, sobre la falsa reciprocidad del agente práctico y de la materia trabajada; en realidad, la materialidad trabajada en tanto que soporta el sello de *otra actividad* (y que entra en acción humana a impulsos de una serie de *praxis* dispersas) se vuelve en el colectivo la unidad práctico-inerte de la multiplicidad de la que es objeto común. La unidad de la reunión, lejos de ser orgánica o práctica, se manifiesta con todas las características de la materialidad sellada; con otras palabras, la materialidad inorgánica llega a la reunión en tanto que tal de su unificación inerte (o práctico-inerte) por la interiorización del sello de su objeto común. Pero esta materialidad, en tanto que materialidad inorgánica produciéndose por y en relaciones prácticas, toma la determinación *de la alteridad.* Así, en el movimiento dialéctico que caracteriza al interior del colectivo, esta estructura de falsa reciprocidad, la serialidad como sello proyectado del objeto común a la multiplicidad humana, se vuelve sobre el objeto común y lo determina por la acción de cada uno como *objeto otro* (es decir, objeto común en tanto que *objetivación del Otro* o que *Objetivado Otro*). En ese momento dialéctico, el objeto produce a sus hombres (en tanto que trabajadores, propietarios, etc.) como los otros de los cuales es la alteridad y que actúan sobre él o sufren su acción en tanto que se vuelve para cada uno su Destino Otro o su Interés Otro, es decir, en tanto que la actividad de cada uno —en tanto que responde a las exigencias del objeto común— devela también la impotencia *en cada uno de todos* con la forma objetiva de inflexibilidad del objeto. Las famosas *leyes despiadadas* de la economía burguesa, en el siglo XIX, nunca fueron más que el efecto de la rareza en tanto que aparece en un campo práctico-inerte de impotencia serial. Desde entonces, en efecto, se aplican las mismas nociones práctico-inertes (finalidad congelada, inversión simultánea de las leyes dialécticas de la *praxis* humana y de las leyes cuantitativas y analíticas de la materialidad inorgánica) al interior del colectivo, a la materia como unidad sellada de los hombres, a la reunión como negación material de la dispersión molecular y de la relación humana y al individuo actuante en tanto que su libre *praxis* se constituye como inesencial en relación con la actividad práctico-inerte del Otro y con las exigencias práctico-inertes de la cosa trabajada. En realidad, encontramos aquí un modo real y universal del discurso, en tanto que el discurso es designación práctico-inerte del campo práctico-inerte. Estas estructuras verbales son instrumentos reales de pensamiento en cuanto se quiere pensar el mundo de la actividad pasiva y de la pasividad activa; basta con que

llama Marx, en particular, el proceso del capital, tiene que comprenderse necesariamente por la dialéctica materialista y según la interpretación rigurosa que dio de ella. Pero si

una práctica directa y organizada (de un individuo o de un grupo) vaya a buscarlas *en su ser práctico-inerte* para utilizarlas, como tiene que ser, a título de reemplazantes de las cosas. Y estas estructuras verbales, en tanto que nadie las ha inventado, en tanto que son el lenguaje organizándose como actividad pasiva en el medio de la alteridad, son, en un colectivo, ese colectivo mismo, es decir, el objeto común en tanto que se produce (con las acciones reales de cada uno) como Idea material del ser del hombre o el individuo actuando en tanto que actúa o habla como Otro en el medio de la impotencia serial. Estas estructuraciones verbales (esquemas prácticos para construir una serie indeterminada de frases) se caracterizan por la negativa rigurosa a distinguir al agente en cualquier nivel como miembro de la serie (o a los agentes) y al objeto como produciendo a los hombres como sus productos. En realidad, la exigencia, en el colectivo, *está realmente* en el objeto, en tanto que unos hombres la han puesto ahí y que otros la mantienen sobre la base de un proceso histórico entero; y es realmente *inhumana* en tanto que la materia inorgánica, como medio conductor, invierte necesariamente a las estructuras de la *praxis.* Inversamente, es *realmente humana* en cada una (en tanto que se funda en la necesidad, etc., y, que se manifiesta a través de un proyecto que supera hacia el porvenir las condiciones pasadas y presentes), pero es *deshumanizante* en tanto que se produce como unidad de la reunión por la cosa: su realidad se produce, pues, como inflexible en cada uno en tanto que produce la impotencia como unión negativa y totalizadora de la serie como materialidad; además, la estructura de alteridad que se manifiesta sobre la base de esta impotencia obliga al hombre a *exigir* como Otro y como condicionado por los Otros (y como condicionándolos en tanto que Otro), de manera que finalmente la necesidad de cada uno —aunque directamente presente en el organismo, como negación real de ese organismo— está sentida a través de la impotencia como necesidad del Otro o Necesidad en tanto que Otro. En este nivel, lo mismo da decir que los niños de los barrios pobres necesitan sol, que este automóvil necesita gasolina, que esta habitación necesita "un buen escobazo", Francia necesita hijos, etc.* Y sería totalmente erróneo reducir estas estructuras y su modo de expresión a las sociedades capitalistas y considerarlas como un producto histórico del capital. En realidad, se encuentran otras —diferentes por el contenido aunque semejantes por su esencia— en las sociedades socialistas. Un periodista polaco citaba con indignación esta frase que escribieron por todas las paredes de Varsovia, dos años antes de Poznan: "La tuberculosis frena a la producción". Tenía y no tenía razón de indignarse, al mismo tiempo. Razón,

* No se trata —en el plano social y político— de negar estas estructuras del ser y del lenguaje, sino de actuar conjuntamente para liquidar el campo práctico-inerte.

es verdad que ese proceso es parcialmente responsable de "la atomización de las multitudes", y, por lo tanto de la recurrencia [1], también es verdad que no puede existir como "relación determinada de producción" salvo en y por este medio de recurrencia que contribuye a mantener. "El capital es un producto colectivo, sólo puede ser puesto en movimiento por los esfuerzos combinados de muchos individuos y, en última instancia, por los esfuerzos combinados de todos los individuos de toda la sociedad. El capital no es, pues, una fuerza personal, sino una fuerza social", se lee en el *Manifiesto del partido comunista*. Pero esta fuerza social se impondrá como "una cosa que existe fuera de los individuos" por lo que llama Marx una "intervención y una mistificación prosaicamente real y nada imaginaria". Y de esta inversión explica el origen un pasaje de *El Capital* (omitido en la traducción francesa y afortunadamente restablecido por Maximilien Rubel) [1]. "El comportamiento puramente atomístico de los hombres en el proceso *social* de su producción y como consecuencia la forma *reificada* que toman sus propias relaciones de producción al escapar a su control y a su acción individual consciente, se manifiestan en seguida porque los productos de su trabajo adoptan generalmente la forma de mercancías. Por eso el enigma del fetiche-dinero no es otra cosa que el enigma del fetiche-mercancía". Así pues, no es

porque hace del tuberculoso en tanto que trabajador manual una simple relación negativa (e inerte) del microbio con la máquina. En efecto, pocos *slogans* manifiestan con más claridad la perfecta equivalencia que tienen en el interior de un colectivo la multiplicidad serial y el objeto material común *. Pero por otra parte, la frase no es ni tonta ni falsa, sino que es la expresión de la *burocracia* como descomposición (por las exigencias de un campo práctico-inerte) de un grupo activo de dirección en reunión serial. La burocracia, en efecto, es el Otro erigido en principio y en medio de gobierno; lo que significa que la descomposición del grupo ha cerrado totalmente el campo infernal de lo práctico-inerte sobre los hombres. No es que el hombre deje de ser el porvenir del hombre, sino que este hombre del porvenir le viene al hombre *como la cosa humana*.

* La producción como imperativo incondicionado, es en efecto, la cantidad de bienes producidos en tanto que han absorbido como medio suyo inesencial a la fuerza y a la actividad de los productores. La tuberculosis, en tanto que la frase afirma la homogeneidad práctica de los conceptos que une, es la enfermedad en tanto que no está vivida por nadie, en tanto que es *estadística*, es decir, evaluada, por ejemplo, según la cantidad de horas de trabajo que suprime. En fin, la relación de una y otra se expresa con un verbo que califica al objeto a partir del trabajo de los hombres: en efecto, *frenar* hoy puede designar una modificación natural en el interior de cualquier sistema mecánico, pero se llama *freno en la medida* en que los hombres han construido desde hace miles de años una determinada relación interna en el interior de objetos trabajados. Esta expresión tiene, pues, como resultado que se introduzca una contra-finalidad de tipo maniquea como relación práctico-inerte entre una exigencia material y su negación por las circunstancias materiales.

1 No hay ni rastro de atomización en las comunidades medievales. Tienen estructuras particulares fundadas sobre la relación de hombre a hombre (dependencia personal). Marx escribe sobre este período: "Las relaciones sociales de las personas en sus trabajos respectivos se afirman netamente como sus propias relaciones personales en lugar de disfrazarse de relaciones sociales de cosas..." (*Capital*, I, pág. 89). Sin embargo, esta constitución feudal no impide en absoluto ni la alteridad ni la recurrencia circular, ni siquiera, en algunos casos, la perspectiva de fuga; es lo que hace, por ejemplo, la realidad de la *Iglesia*, que es una cosa muy distinta del conjunto de las relaciones personales de los clérigos entre ellos y de los clérigos con los laicos. Si este enorme substrato real de la alienación religiosa existe y pesa en toda Europa con el peso de sus propiedades y de sus privilegios, no es en la medida en que tiende a realizar su unidad como comunidad subjetiva de creyentes, sino

más bien en tanto que se mantiene como totalidad destotalizada y porque toda acción intentada sobre ella, desde fuera o desde dentro, se pierde en una perspectiva de fuga indefinida. El verdadero problema —que no vamos a estudiar aquí— concierne menos al pasado donde la recurrencia y la alienación se encuentran todo el tiempo que al porvenir: ¿en qué medida suprimirá una sociedad socialista al atomismo *bajo todas sus formas*? ¿En qué medida quedarán disueltos los objetos colectivos, signos de nuestra alienación, en una verdadera comunidad intersubjetiva en la que las únicas relaciones reales serán las de los hombres entre ellos y en qué medida la necesidad para toda sociedad humana de mantenerse como totalidad destotalizada mantendrán la recurrencia, las fugas y las unidades-objetos como límites de la verdadera unificación? ¿Se tiene que identificar la desaparición de las formas capitalistas de alienación con la supresión de *todas* las formas de alienación? Volvemos a encontrar aquí la pregunta formulada por Hippolyte en sus *Etudes sur Marx et Hegel (Estudios sobre Marx y Hegel)*.

1 MAXIMILIEN RUBEL: *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle (Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual)*. El texto se encuentra en *Das Kapital*, al final del segundo capítulo. [Este pasaje figura en la traducción española de *El Capital* de Wenceslao Roces, F.C.E., 2ª edición, 1959, tomo I, pág. 55. *N. del T.*]

tanto, como un poco torpemente dice Marx en el *Manifiesto*, "los esfuerzos combinados de los individuos", sino sobre todo su separación y su atomización lo que da a sus relaciones de producción reales un carácter inhumano de cosa. Sin embargo, esta "combinación de los esfuerzos humanos" existe; la prueba está en que los economistas burgueses hablan con gusto de la solidaridad de intereses de obreros y patrones. En efecto, el producto terminado se presenta como si fuese el resultado de una empresa concertada, es decir, de un grupo de acción y de trabajo que comprende una dirección, técnicos, empleados y obreros. Sólo que el economista burgués no quiere ver que esta solidaridad se manifiesta *en la materia inerte* como inversión de las relaciones reales; esta falsa unidad, como sello inerte que pretende significar *a los hombres*, en realidad, no puede remitir sino a relaciones de antagonismo y de serialidad. Es el objeto, y nada más que el objeto, el que *combina* los esfuerzos humanos en su unidad inhumana; y si puede hacer que se crea en un compromiso previo donde en realidad, no existe sino una fuerza antisocial (es decir, práctico-inerte), es porque su unidad pasiva —en su heterogeneidad radical— no puede remitir a ninguna especie de unificación humana; dicho de otra manera, esta unidad deja totalmente indeterminado el origen social de una máquina en tanto que tal (nada permite decir, por ejemplo, *en el mismo momento de la Historia*, si tal máquina ha sido producida en un país de régimen capitalista o en un país en el que los medios de producción han sido socializados [1]). ¿Cómo no ver que la "reificación" le viene al hombre por la recurrencia, es decir, precisamente como lo que le hace actuar como Otro distinto de él mismo y que determina sus relaciones reales a partir de las relaciones de los Otros entre

1 Por el contrario, la misma máquina *en tanto que tal* puede dar informaciones sobre los medios de producción contemporáneos, sobre las técnicas y *a partir de ahí* sobre ciertas estructuras osificadas que establecen entre sus servidores la materia trabajada. Pero en la medida en que el medio de producción es el mismo en todas partes, estas estructuras inertes son en todas partes las mismas. Es en el nivel del grupo donde se puede saber si una *praxis* común ha vuelto sobre esas estructuras para agilizarlas, para equilibrarlas en otros dominios (reducción de horas de trabajo, organización de los ocios, cultura, etc.), o si se las han dejado abandonadas.

ellos? Hemos visto estabilizarse el *precio* por la acción de la recurrencia, y la hemos visto imponerse en seguida a todos sin que ninguno lo haya querido; también hemos visto que la relación concreta del comprador con el vendedor queda reducida a la apariencia inesencial: entrar, saludar, enterarse del precio, regatear, dudar, comprar; todos esos pretendidos momentos del acto no son más que gestos; el intercambio está arreglado por adelantado, el precio se impone; es *la cosa* la que decide la relación entre los hombres. Si, como ha dicho Marx con frecuencia, todo es precisamente *otro* en la sociedad capitalista, es ante todo porque la atomización —origen y consecuencia del proceso— hace del hombre social Otro distinto de él mismo, condicionado por los Otros en tanto que son Otros distintos de sí.

En la medida en que el obrero es el producto del capitalismo, es decir, en la medida en que trabaja como asalariado para producir bienes que se le sustraen utilizando un equipo industrial que es propiedad de individuos o de grupos privados, hemos visto que la clase obrera, en la primera mitad del siglo XIX, encuentra su objeto común negativo en el conjunto de la producción nacional, es decir, en el conjunto de las máquinas en tanto que son del capital y que exigen del trabajador que produzca a través de ella un aumento del capital. Hemos visto también que el interés común de la clase sólo puede ser la negación de esta negación, es decir, la negación práctica de un destino sufrido como inercia común. Hay que concebir, pues (como veremos mejor en el próximo capítulo), que la organización práctica *como exigencia humana* es en ella misma y hasta en el campo práctico-inerte una estructura constitutiva de la relación entre los trabajadores entre sí. Y esta organización es medio y fin al mismo tiempo, ya que se presenta *a la vez* como el medio de luchar contra el destino (es decir, contra los hombres que en un determinado régimen hacen *ese* destino de la máquina) y como la reinteriorización futura del campo práctico-inerte y su disolución proyectada en el seno de una organización social perpetuamente activa que gobernará como totalidad concreta a los medios de producción y a la producción entera. El obrero no se liberará de su destino salvo si toda la multiplicidad humana se cambia para siempre en *praxis* de grupo. Su único porvenir está,

pues, en el segundo grado de la socialidad, es decir, en las relaciones humanas en tanto que se hacen en la unidad de un grupo (y no en la desunión de la reunión-medio). Eso es lo que quiere decir Marx cuando habla de la socialidad del obrero. Sin embargo, hay que señalar que esta socialidad aparece como negación *conexa* de dos aspectos recíprocos del campo práctico: negación del objeto común en tanto que destino, negación corolaria de la multiplicidad como serialidad. Dicho de otra manera, la socialidad como proyecto aún individual de superación (en el grupo organizado) de la multiplicidad de individuos devela la serialidad como ligazón de impotencia; esta serialidad es el ser-que-se-tiene-que-superar hacia una acción tendiente a socializar el objeto común. Por otra parte, esta socialidad, en tanto que está determinada en cada uno por la estructura del colectivo donde se produce, y *en tanto que primero se mantiene sin resultado* (es decir, durante el primer cuarto del siglo XIX y —en el fondo— hasta la rebelión de los tejedores de seda *), o se limita a suscitar relaciones recíprocas, aparece en cada uno como estructura propia de su proyecto y se descompone así en multiplicidad de proyectos idénticos, antes de producir por ella misma organizaciones activas. Se descubre así como aislamiento *en la medida* en que es fundamentalmente superación de la pluralidad hacia la unidad. Lo que significa, sencillamente, que el proyecto organizador *en cada uno* empieza por ser negado por lo que supera y niega, es decir, por la serialidad como ligazón de impotencia. Si se mira desde más cerca, comprendemos que la *necesidad de una acción cualquiera en común* nunca puede surgir sino de una unión previa de los hombres entre ellos y no se puede dar nunca sino como superación e inversión de esta ligazón fundamental. Si se pudiera concebir en estado puro, no digo los átomos sociales del liberalismo, sino los individuos reales (aunque abstractos) en tanto que están unidos por lazos de reciprocidad, y si se pudiera hacer abstracción de la transformación por el objeto de la reciprocidad en unión de alteridad, ni siquiera se podría concebir como la infinita dispersión de las relaciones humanas podría producir por sí misma los medios para reducirse. Esta con-

* De Lyon. *N. del T.*

cepción, perfectamente absurda en la historia humana, mantiene un sentido a título de posibilidad lógica si se considera a título de conjetura no contradictoria el caso precedentemente citado de organismos vivos y tributarios del universo, aunque sin la reducción previa efectuada por la *rareza* como carácter fundamental y contingente de nuestra Historia. Por el contrario, en el mundo práctico-inerte construido sobre la rareza, el objeto acerca a los hombres imponiendo a su multiplicidad la unidad violenta y pasiva de un sello. Y en el momento en que este objeto es una amenaza (para los colonizados, para los explotados), en el momento en que este objeto como interés positivo está amenzado (en los colonos y los explotadores) la unidad de impotencia se transforma en contradicción violenta: en ella la *unidad* se opone a la impotencia que la niega. Más lejos veremos la inteligibilidad de ese momento. Por ahora, lo único que quiero señalar es que la impotencia, en tanto que fuerza de alteridad, *primero* es la unidad en su forma negativa, *primero* es la acción en su forma de pasividad, *primero* es la finalidad en su forma de contra-finalidad [1]. Como hemos visto, hay una especie de *conducta común* de la minoría blanca en una ciudad en que son mayoría los negros; simplemente (fuera de toda creación de organismos), esta conducta es común porque está imitada por todos y no está *mantenida* por nadie. No importa, la unidad práctica de los hombres o nunca tiene que hacerse o tiene que empezar en el reino de la materia trabajada sobre el hombre, por esa unidad. En este sentido, el *ser-de-clase-común* de los obreros de 1830 es, en presencia de la Máquina-Destino y de los órganos de opresión y de constreñimiento, la serialidad de sus relaciones de reciprocidad, en tanto que esta profunda impotencia *es al mismo tiempo unidad.* En realidad la existencia de un mercado de trabajo crea entre los trabajadores un lazo de reciprocidad antagónica en el que la separación está

[1] Entiendo estas tres nociones en tanto que *socialidades.* Desde el principio de la experiencia dialéctica resulta evidente que el fundamento original de la unidad, de la acción, de la finalidad es la *praxis* individual como superación unificadora y reorganizadora de las circunstancias anteriores hacia el campo práctico. Pero también sabemos que esta *praxis* individual *ya no se reconoce* en el nivel más concreto de lo práctico-inerte y que existe en él *para perderse* en beneficio de las acciones maléficas de la materia trabajada.

vivida como oposición y alteridad; hemos visto que en este conjunto negativo de individuos que venden su fuerza de trabajo, cada individuo figura al mismo tiempo como sí mismo y como Otro; sabemos al mismo tiempo que el trabajo mismo, siguiendo el modo de producción, engendra relaciones de reciprocidad positiva o de dispersión. Si la concentración capitalista tiende a acercar a los obreros en el curso del siglo XIX, la dispersión sigue siendo un factor capital (dispersión de las industrias a través de Francia, dispersión de los grupos de habitación, etc.). Sin embargo, el obrero tiende a tomar conciencia de los caracteres objetivos que hacen de él un obrero y que le definen por su trabajo y por el tipo de explotación a que está sometido. Aprehende poco a poco su realidad objetiva y al mismo tiempo la de sus compañeros. Pero su carácter común de ser el producto de su producto y de la sociedad que se ha organizado alrededor de ese producto, por muy claramente que se les aparezca a algunos, no puede establecer entre ellos sino una identidad abstracta y conceptual, *a menos* de que sea vivido en la acción. Con lo dicho tenemos que entender que se manifiesta cada día en la doble unión recíproca y contradictoria de antagonismos en el mercado y de solidaridad en el trabajo, y sobre todo en ocasión de acciones reivindicadoras locales, a través de los primeros fracasos y abandonos; en estos primeros tiempos del movimiento obrero, cuando la resistencia es espontánea, impotente, y la reprimen rápidamente, el vencedor se realiza *en esta impotencia* y la vive como dispersión serial de los hombres de su condición; pero esta condición objetiva se realiza a través de sus relaciones cotidianas con sus compañeros y es ella la que frena todos sus esfuerzos para volver a emprender una acción común. Esta pluralidad indefinida de relaciones contradictorias es al mismo tiempo lo que define su condición obrera (en particular, el hecho de que compite con sus propios compañeros) y lo que forma *la clase* como serie indefinida que encuentra en todas partes su unidad serial en la impotencia de los individuos que la componen, en tanto que esta impotencia les viene precisamente de su separación. La explotación se descubre como unidad pasiva de todos (y no ya simplemente como unidad de condición) en tanto que cada uno vive el aislamiento de los Otros como su propio aislamiento y su impotencia a través

de la de ellos. La clase como colectivo se vuelve cosa material hecha con hombres en tanto que se constituye como negación del hombre y como imposibilidad serial de negar esta negación. Esta impasibilidad hace de la clase una necesidad de hecho: es el destino que no se puede cambiar. No es una solidaridad práctica, sino, por el contrario, la unidad absoluta de los destinos por falta de solidaridad. Cada obrero se siente confirmado en su inercia por la inercia de todos los Otros; cada pequeño grupo organizado siente a su propia clase como la fuga universal que neutraliza sus esfuerzos. El Otro, para este proletario en formación, es ante todo la totalización serial de los Otros (en la cual figura como Otro), es decir, de todos los que —él comprendido— representan para cada uno una posibilidad de no trabajar o de trabajar con un salario más bajo; es decir, es él mismo en tanto que Otro, en tanto que sus antagonismos serializados y totalizados se manifiestan por el hecho de que está en el mercado de trabajo su *propia contra-finalidad,* que viene como el Otro que hace bajar las demandas. Este antagonismo serializado, o negativa serialidad (por falta de tiempo no hemos llevado muy lejos el estudio, excepto a propósito del mercado) constituye una primera estructura de alteridad, fundada en la reciprocidad de antagonismo, y constituye a todo obrero para cualquier Otro como *él mismo* en tanto que es su propio enemigo. Pero en el mismo momento *la unidad serial* de estas oposiciones se presenta como contradicción del mismo y del Otro que reclama la *praxis* unificadora. Ahora bien, paradójicamente, aunque de manera muy lógica, no son estos antagonismos en tanto que tales los que hacen tan difícil la *unidad-praxis,* sino que, por el contrario, como veremos, encuentran su verdad en la superación que les integra en la unidad común de la reivindicación. Lo que causó la impotencia del obrero en la primera mitad del siglo pasado fue la alteridad como escalonamiento espacial y temporal. En el nivel de la reciprocidad positiva en el trabajo (estructura de alteridad que contradice a la primera y crea la verdadera tensión práctico-inerte de la clase), la que causa la impotencia, en efecto, es la dispersión. En este nivel, la aprehensión objetiva por cada uno de su *ser-de-clase* en tanto que realidad práctico-inerte de su propia *praxis* (la hemos estudiado más arriba) implica la aprehensión recíproca de su

compañero en su ser-de-clase-particular; esta aprehensión se hace prácticamente (y no teóricamente, por lo menos en la época) por la amistad, la interayuda, las relaciones de trabajo, etc. Y en la medida en que esta reciprocidad se prosigue a través de toda Francia en constelación y en cadenas de constelaciones (y a través de las relaciones con otros grupos, tanto de pueblos de los que han salido directamente determinados proletarios como grupos políticos de la pequeña burguesía republicana), la clase se pone —en tanto que serialidad indefinida de los seres-de-clase como *medio*. Pero este medio no es una *representación objetiva del obrero*: él lo *realiza en cada instante* como impotencia práctica; en efecto, si se entera de que se ha fundado un periódico de obreros, como determinación práctica de la acción de clase, se produce *a la vez* como directamente alcanzado por ese grupo que, desde el interior de lo práctico-inerte, le toca en su ser como orden imperativa [1] de negar en ese ser la estructura de impotencia y de separación. Pero al mismo tiempo, como esta empresa limitada se ha constituido *en el horizonte* (no trabaja en la ciudad donde ésta se ha constituido, un compañero que viene de allí le habla de ello, le enseña un ejemplar del periódico), se produce como determinación negativa de ella misma y de cada uno; se hace prueba en ella misma, en efecto, que la totalización del medio en clase-acción siempre es posible; que es la verdad profunda de la totalidad pasiva; pero se define al mismo tiempo como *no siendo esta totalización*, como no siendo nada, en relación con la clase-totalización y en cierta forma como negándola por el simple hecho, inevitable por lo demás, de *ponerse para sí*: remite, pues, por ella misma a la clase-reunión como unidad inerte de la multiplicidad; en cuanto al obrero de Lyon que en un momento de reflujo se entera de la iniciativa de sus compañeros de París, se constituye él mismo como inercia, como enraizado en la impotencia por la simple distancia (de hecho unida a *todo*), que le impide unirse a ellos, y por las circunstancias que en Lyon hacen que el momento de imitar su empresa no ha llegado aún. Al mismo

1 Queda comprendido que el carácter *imperativo* que presenta la acción colectiva para el que no se ha unido al grupo, es la única manera de poder manifestarse la libertad humana como otra en el campo práctico-inerte de la materialidad.

tiempo, en esta época de incertidumbre, se mantiene vacilante en relación con el contenido de la iniciativa: no se ha desembarazado del todo de la ideología cristiana, sabe que tampoco se han librado de ella sus compañeros de París, de tal manera que su relación con el objeto producido (el periódico, las ideas que sostiene, su propaganda, etc.) se mantiene *indeterminada*. También aquí el-ser-de-clase común se realiza en esta relación contradictoria; en efecto, en este colectivo, si se constituye un grupo —por mínimo que sea—, y si este grupo es conocido, la unidad de grupo está vivida negativamente por todos y por cada uno como intermediario entre la inercia serial y el organismo activo: cada uno está unido a los Otros pasiva aunque directamente en tanto que está determinado como momento de una totalización total por el movimiento de totalización parcial que niega allí, y por algunos, la clase-reunión como inerte ser-ahí de todos; pero al mismo tiempo que se establece entre él y el grupúsculo a través del espesor inerte del medio una ligazón sintética de interioridad unívoca (va *del grupo* al individuo) su indeterminación y la indeterminación básica de la acción del grupo hacen que esa relación sea indeterminada (ni negativa ni positiva), de manera que el lazo de interioridad sintético se deja absorber por el lazo en serie de pertenencia común al medio.

Por otra parte, a través de los fracasos de los intentos locales (que no han sido ni apoyados, ni seguidos, ni sostenidos o continuados), cada grupo capta la solidaridad *activa* de la clase como una exigencia inerte de la clase-objeto, a partir del redescubrimiento, en la derrota de la solidaridad negativa del destino como fuga serial. Y no se trata aquí de un conflicto de intereses entre obreros: de lo que se trata es de su separación; frente a este medio indefinido que hay que *agitar* con métodos seriales, el grupo capta su pequeñez, su impotencia y su fragilidad; dicho de otra manera, se capta como un modo frágil de la sustancia común y, al mismo tiempo, se produce en su actividad vacilante como relación de un "micro-organismo" (no tomo el término con su sentido organicista o gestaltista) con la sustancia que determina, que hace su profundidad y su fragilidad. Naturalmente, el *ser-de-clase* se manifiesta como separación temporalizada, no sólo porque todo trabajo de educación política y de agitación supone una *hysteresis* cuyo

origen está en la "pasividad de las masas", es decir, en la serialidad de la clase-reunión; sino también porque los obreros, según su historia individual, se encuentran en distintos grados de politización y de emancipación y porque la dispersión espacial está duplicada por una dispersión temporal.

De todas formas, en tanto que la realidad histórica y la estructura específica de la clase han sido definidas en determinados hombres producidos por el modo de producción a través de las relaciones de producción, su estructura general y su inteligibilidad le llegan por constituirla su objeto común como medio serialmente estructurado y porque las otras clases, por las contradicciones que la oponen a ella a través del mismo conjunto práctico-inerte, hacen de la unidad negativa de alteridad *la levadura de su praxis organizadora*. En el ejemplo del proletariado arcaico, el obrero *está en la clase* en tanto que está condicionado por los Otros, es decir, en tanto que es él mismo y para sí mismo siempre Otro, y que su fuerza de trabajo como mercancía es Otra distinta de él, es decir, alienada. Está en la clase en tanto que su propia inercia se funda sobre la inercia de los Otros y se vuelve en cada uno la clase misma como inercia del Otro en tanto que Otro. Y este ser-de-clase se muestra corrientemente en prácticas seriales y negativas de abstencionismo, de derrotismo, de desánimo o de abandono. Estas prácticas son en cada uno la serialidad entera. En este sentido, el ser-común-de-clase se manifiesta en toda su rigidez durante los períodos en que la acción obrera está "en reflujo"; se vuelve en cada uno —a partir de las contradicciones del individuo y de las condiciones materiales de su vida— el destino produciéndose como el Ser-Otro del obrero en relación consigo y con todos los Otros. En este sentido, el ser-común-de-clase, como objeto común interiorizado, no es *ni* una totalidad que se impone a sus partes y que es diferente de ellas, *ni* una palabra para connotar la indefinida repetición del ser-de-clase particular como reproducción universal de lo idéntico, *ni* una manera de designar al conjunto de condiciones comunes a todos y que a veces se llama la condición obrera. Todo el mundo *está en* la clase, en el nivel más superficial de la experiencia, en tanto que la serie indefinida de las relaciones está realizada como medio por los términos humanos que unen. Pero en primer lugar, este medio, en tanto que tal,

no es Otro que los hombres y sus objetos haciéndose el medio del hombre, o, si se quiere, es la reciprocidad como relación de los obreros entre ellos a través de las cosas que se hacen a la vez *humanidad* y continente homogéneo e inerte de todos. Además, el medio se disuelve en el estadio posterior de la experiencia para revelar multiplicidades de multiplicidades estructuradas en serie. En ese momento el *ser-común-de-clase* no es ya, para cada uno, el *ser-en-el-medio-de-clase*; en realidad, es el *ser-en-otro-lugar* de cada uno en tanto que está constituido como el *Otro* por la serie progresiva de los Otros y el Ser-Otro de cada uno en su lugar en su serie en tanto que constituye a los Otros. La clase existe como serie totalizada de series. Por eso importa poco, verdaderamente, que se haya encontrado o creído encontrar transiciones continuas de una clase a otra, intermediarios, grupos inciertos; en efecto, si se tuviese que considerar la clase como forma total y sintética cerrándose sobre sus miembros, quedaríamos muy embarazados con los pasajes insensibles que los economistas burgueses establecen con gusto de una a otra clase, con las aporías que ese nuevo escepticismo pretende haber encontrado (y que se parecen por su estructura lógica a los viejos argumentos del calvo, del velado y del cornudo). Pero si la clase es totalidad serial de series y si el conjunto de estas series corresponde de una manera general al ser-de-clase como Ser-Otro del obrero, ¿qué importa si acaban por descomponerse o por cambiarse en Otro?; por el contrario, está en la esencia de la serie (en tanto que determinación de lo práctico-inerte) el ser infinita o indefinida; así ocurre en la esencia del ser-de-clase, como otro lugar absoluto de la impotencia, que se pierde en el horizonte y se deja determinar en su Ser-Otro-en-el-infinito por el Ser-Otro de otros individuos que pertenecen a otras clases. Estas mediaciones no cambian nada a la pesadez propia de la clase, y son prácticamente ineficientes; en caso de tensión (es decir, en el fondo, en permanencia), la alteridad se bloquea en el nivel de la mediación y ya no pasa nada, o el intermediario estalla y las dos series liberadas se definen por su lucha. Inversamente, cuando pudiera definirse exactamente la realidad histórica de una clase y cuando esta definición se aplicara a todos sus miembros y sólo a ellos, las series seguirían siendo infinitas, porque se volverían circulares.

Pero la serialidad de clase hace del individuo (cualquiera que él sea y cualquiera que sea la clase) un ser que se define como una cosa humanizada y que, en el universo práctico-inerte, es rigurosamente intercambiable, en condiciones dadas, con un producto material dado. Y lo que caracteriza a la clase obrera, finalmente (ya que es el ejemplo elegido), es que la *praxis* organizada del grupo de combate tiene su fuente en el corazón mismo de lo práctico-inerte, en la opaca materialidad de la impotencia y de la inercia como superación de *esta* materialidad. Así la otra forma de la clase, es decir, el grupo totalizador en una *praxis*, nace en el corazón de la forma pasiva y como *su* negación. Una clase *totalmente activa* —es decir, cuyos miembros estén todos integrados en una sola *praxis* y cuyos aparatos en lugar de oponerse se organizacen en la unidad-- sólo se ha realizado en algunos momentos muy raros (y todos revolucionarios) de la historia obrera. Sin hablar aquí aún de la cuestión de los progresos de la experiencia obrera y de su organización objetiva (lo que es una sola y misma cosa), colocándonos en el solo punto de vista de la inteligibilidad de lo práctico-inerte, queda claro que el proletariado, en tanto que es a la vez Destino y Negación del Destino, constituye *en su forma misma* una realidad movediza y contradictoria o, si se prefiere, es *todo el tiempo* y en proporciones definidas por la situación histórica, una *praxis* de grupo (o, la mayor parte del tiempo, una multiplicidad de actividades de grupos) que corroe la unidad inerte de un ser-común-de-clase. Se trata, pues, de una clase que se produce como doble unidad contradictoria, ya que el ser-inerte-de-la-serialidad, como fundamento y materia de toda otra combinación, es realmente la unidad de los trabajadores en su ser y *por el Ser* en tanto que la rigidez de su destino se debe a su dispersión [1], que aumenta; en lugar de que se constituya la organización activa contra el Ser y que su unidad sea puramente práctica, o, con otras palabras, que la *praxis*, como superación organizadora del ser inerte hacia la reorganización del campo social, es la

1 La *dispersión* de que hablo aquí no tiene relación histórica con el proceso de concentración, aunque éste pueda ayudar a hacerla disminuir multiplicando los contactos; fundamentalmente sólo es la impotencia de alteridad en tanto que está vivida por una pluralidad necesariamente dispersa, aunque el campo de dispersión pueda ser más o menos amplio.

unidad de lo múltiple como trabajo perpetuamente en curso. Sin embargo, hay que señalar: 1º) Que la *praxis* colectiva no se puede producir sino sobre la base de un ser-común fundamental; 2º) que se mantiene estructurada por este ser que supera y que la define hasta en sus límites y su eficacia (como hemos visto a la práctica sindical hacia 1900 estructurada en su temporalización por las características práctico-inertes del proletariado tal y como se habían producido por la presión de las máquinas universales); 3º) que está en relación de alteridad y, a través de los antagonismos, de serialidad con otras organizaciones independientes de ella y que el *medio conductor* de esta nueva serialidad resulta ser la clase como colectivo; 4º) en fin, que toda organización —como habremos de ver— corre en todo momento el riesgo de disolverse en serialidad (burocracia de determinados sindicatos en determinados países) o de recaer en la inercia del ser-común, mientras que, en el mismo momento, la clase-colectivo, *como materia trabajada*, soporta con toda su inercia, como un sello, las unidades prácticas convertidas en unidades-de-ser y significaciones inertes. Así —haya o no haya progreso de la organización sobre la serie—, la clase obrera representa en su contradicción el esfuerzo más tenaz y más visible de los hombres para reconquistarse los unos por los otros, es decir, para *arrancarse al Ser* en tanto que éste les da el estatuto de cosa humana en el medio de otras cosas humanas que son sus productos inanimados; y el campo del ser práctico inerte se cierra sin cesar o amenaza sin cesar con cerrarse. El Ser llega a petrificar sus acciones con plena libertad. Este nuevo momento de la experiencia nos muestra que el campo práctico-inerte no es por su parte más que una estructura, abstracta todavía, de la Historia; no se puede constituir, en efecto, sin que el mundo de la alteridad no produzca como *unidad* serial la condición y el principio de su propia superación. Este paso del Ser a la organización es lo que consideraremos ahora: hemos aprehendido la inteligibilidad dialéctica de la *praxis* individual y de la actividad pasiva de lo colectivo; tenemos que aprehender y fijar la de la *praxis* colectiva.

Hemos cruzado el campo práctico-inerte de uno a otro lado y era nuestra intención descubrir si ese lugar de violencias, de tinieblas y de brujería poseía *de hecho* su inteligibilidad dialéctica o, con otras palabras, si las extrañas apariencias de este

universo cubrían una rigurosa racionalidad. Ahora estamos convencidos: no sólo todos los objetos que la ocupan y todos los procesos que se producen obedecen a reglas de desarrollo dialéctico que hacen que la *comprensión* sea siempre posible, sino que además la estructuración de la experiencia en campo práctico-inerte se realiza por la aparición de *la necesidad en el seno de la evidencia*, y por esta razón, la necesidad se da en el corazón de la libre *praxis* individual como *necesidad de que exista ese campo de actividad-inerte*. O, si se prefiere, en la experiencia práctica de una acción con éxito, el momento de la objetivación se da como fin necesario de la dialéctica práctica individual —que se sepulta en él como en *su objeto*, y como aparición de un nuevo momento. Y este nuevo momento (el de lo práctico-inerte o de la socialidad fundamental [1]) vuelve sobre la dialéctica total y translúcida de la *praxis* individual para constituirla como primer momento de una dialéctica más compleja. Lo que significa que el campo práctico-inerte se hace *su negación* en cada *praxis* objetivada, en beneficio de la actividad pasiva como estructura común de los colectivos y de la materia trabajada. Así el momento de la objetividad define su necesidad dialéctica como la actividad orgánica *superada y conservada por la inercia* en la medida en que se da para el agente individual y en la apodicticidad de la experiencia como superación de la individualidad, en este agente y en todos, *por un estatuto sufrido y original* de socialidad reificante. Y hemos llevado lo bastante lejos el estudio de esta socialidad como para descubrir en ella los principios de una inversión en una experiencia de nueva especie, que remite de la necesidad a otra libertad (la de unirse) como tercer momento.

Pero este movimiento dialéctico tal y como lo describimos —y tal y como se presenta superficialmente— no tiene *ninguna inteligibilidad*; aún mejor, si no tuviésemos que recordar sus condiciones reales, caeríamos en la dialéctica de lo exterior. Si tenemos que creer verdaderamente que la inteligibilidad del campo práctico-inerte y de su negación por el grupo reside en la acción de una fuerza dialéctica que se manifiesta *a través* de la libre *praxis* y se desarrolla *a través* de los cambios de campo y las especies diferentes de la acción, solamente la Magia o la Fatalidad podrían explicar que la *praxis* individual, absorbida en el objeto, esté en el origen de una nueva negación que la transforma en primer momento de una dialéctica de la colectividad. La inteligibilidad de la *praxis* individual como translucidez no puede ser de ninguna manera la del campo práctico-inerte, y sería igualmente absurdo, o idealista, imaginar que la *praxis* del individuo, la actividad inerte y la acción común son los tres momentos del desarrollo *de una misma fuerza* concebida, por ejemplo, como la *praxis humana*. En realidad, hay *dos* dialécticas muy distintas: la del individuo práctico, la del grupo como *praxis*, y el momento del campo práctico-inerte de hecho es el de la antidialéctica. En efecto, está contenido entre dos negaciones radicales: la de la acción individual, que le encuentra en ella misma, en tanto que aún se adhiere a su producto, como *su negación*; la de la unión en grupos que se constituye en los colectivos como negativa práctica de la serialidad. Sin embargo, si se puede dar el nombre de dialéctico a este campo material de la antidialéctica, es precisamente a causa de esta doble negación. En él se pierde la acción de cada uno en beneficio de esas fuerzas monstruosas que en la inercia de lo inorgánico y de la exterioridad mantienen un poder de acción y de unificación unido a una falsa interioridad. E, inversamente, el simple movimiento de unión en tanto que, en el curso del siglo pasado, se desarrolla en la clase obrera, basta para constituir a ésta, mucho más allá de las primeras uniones, tan precarias y tan restringidas, como una impotencia poblada por un poder humano invencible, como la serialización de una totalidad fundamental. La inteligibilidad de los procesos práctico-inertes descansa, pues, en algunos principios simples y claros que son a su vez la contracción sintética de las características evidentes de la relación unívoca de interioridad como fundamento de la *praxis* individual y de la pluralidad de los agentes en el interior del campo práctico. Directamente, en efecto, toda objetivación comporta una *alteración*. Cuando declaran los marxistas que en la sociedad socialista el hombre, en lugar de ser "el producto de su producto", será su propio producto, qué quieren decir: si el hombre es su producto, será su sola objetivación (en él mismo y en los Otros); así el ser objetivo será homogéneo con la práctica de objetivación. Pero si el individuo encuentra su realidad en el

[1] Ya hemos señalado que este término de fundamental no se refería a ningún *a priori* histórico.

objeto material, empieza la antidialéctica: lo inorgánico sellado se da como ser del hombre. Ahora bien, esta situación tan particular depende evidentemente de la multiplicidad de los individuos coexistentes en el campo de la rareza. Con otros términos, sobre la base de las circunstancias materiales, sólo la libre *praxis* del Otro puede limitar, a través de una materia trabajada, la eficacia y la libertad de mi *praxis*. En este sentido —aunque apenas tenga valor histórico—, es buena la explicación de las clases en el *Anti-Dühring*. Pero, paradójicamente, es buena como esquema dialéctico de la inteligibilidad y no como reconstrucción de un proceso social definido. Engels declara, en efecto, que las clases (es decir, el colectivo como tipo práctico-inerte de socialidad) empiezan a constituirse en una comunidad agrícola cuando los productos del trabajo se transforman en mercancías. Ya he demostrado que los ejemplos que él da están todos fuera de la cuestión, ya que nos muestran a determinadas comunidades que se desintegran por la influencia de las sociedades burguesas que las rodean o que entran con ella en una relación de comercio. Pero *para la inteligibilidad* este ejemplo basta, porque el carácter de mercancía le llega al producto del trabajo campesino desde fuera. Engels supone —y nosotros lo suponemos con él— que la tierra es propiedad común y que cada campesino produce lo suficiente como para alimentarse él y su familia. En ese momento del trabajo rural, el producto no es ni fin ni límite objetivo: es fin del trabajo en la medida en que es medio de alimentarse. A partir del intercambio —y particularmente del intercambio tal y como se practica entre sociedades burguesas y sociedades subdesarrolladas—, *la demanda objetiva* como momento de una libre *praxis del Otro* constituye el producto *como Otro*, es decir, el extracto del ciclo interior "producción-consumo" para ponerlo en sí como objeto independiente que haya absorbido trabajo y que pueda ser intercambiado. Claro está que no se trata de una estructura ideal conferida al producto por el simple deseo del futuro adquisidor, sino que esos cambios se producen en el curso de una acción común (colonización, semicolonización, movimiento de conjunto para rodear a la comunidad, para formar un enclave) dirigida por ciertos grupos burgueses y por un conjunto de procesos seriales que realizan la desintegración del pueblo a partir de la sociedad que em-

pieza con él. El producto se vuelve *realmente* mercancía. Pero lo que aquí importa es que esta transformación se impone a la libre *praxis* individual: la objetivación se vuelve la producción del objeto en tanto que se presenta para sí; esta vez el producto se vuelve el hombre y como tal el producto. Pero esta transformación tiene su inteligibilidad entera. Separemos un instante el conjunto de los procesos seriales y todas las transformaciones del campo práctico-inerte; no puede caber duda sobre dos cosas: 1º) *Una praxis* (la de un comprador o de un grupo de compradores) ha robado la libertad del productor: se descubrirá como produciendo mercancías y no objetos de consumo inmediato en tanto que es *el objeto* de esta libre empresa. La objetivación se vuelve *otra* porque produce su objeto en el libre campo de la acción de otro. Es la libertad la que limita a la libertad. 2º) Pero dos libertades prácticas sólo se enfrentan en el campo práctico y por intermedio de toda la materialidad. Cuando circunstancias definidas permiten a *una praxis* que robe el sentido de *la otra*, eso sólo significa que el objeto en que ésta se objetiva toma un sentido diferente y una contra-finalidad (para su productor) en el campo práctico de aquélla y a través de una reorganización de ese campo. La situación original se presenta, pues, así: es la relación unívoca de interioridad la que permite que el comprador *falsifique* el campo práctico del campesino; en efecto, la relación del campesino con lo circunstante —es decir, el trabajo— es interiorización en la medida en que el organismo tiene su ser-fuera-de-él en la Naturaleza. Pero *por sí sola* la materialidad producida no podría transformar nada, ya que está en relación unívoca con el productor. A partir del momento en que, por el contrario, le está dado un *sentido otro* para el productor por *otro* cuya relación con ella es también —aunque de otra manera— una relación de interioridad, se instaura entre el producto y el productor una falsa relación de interioridad recíproca, ya que aquel *significa* éste y que éste se comporta como el *significado de su producto*. Ahora bien, esto es perfectamente claro, ya que a través de este producto y en tanto que es este producto, una *praxis* humana pretende alcanzar al trabajador y tiende a hacerle que trabaje para otros en el momento en que aún trabaja para él. Pero por otra parte, no es menos claro que el

producto, al volverse *mercancía*, se deja constituir según las leyes de su pasividad: es su inercia la que sostiene a su nueva unidad; es ella también la que transforma en *exigencia* a la *praxis* de los compradores en tanto que se vuelve su propia significación independiente *contra* el trabador. Y por *esta independencia* (tanto como ausencia de relaciones humanas vivida en interioridad como relación sintética de inhumanidad) se vuelve exigencia en tanto que producto que se presenta para sí como mercancía, lo que el trabajador ha hecho, luego lo que es, en el mundo del objeto y como objeto. El poder de destruir sólo es una estructura de la *praxis* como dialéctica individual; pero el enfrentamiento de las libertades, por la doble constitución del objeto intermediario, no puede hacerse contradicción objetiva y material sino en la medida en que la inercia del objeto hace de las dos unidades que se le dan negaciones reales e inertes, es decir, fuerzas pasivas. En este simple ejemplo se encuentran finalmente todas las condiciones de la inteligibilidad del campo práctico-inerte: la única realidad práctica y dialéctica, el motor de todo, *es la acción individual*. Cuando un campo de rareza determina el enfrentamiento de los agentes reales, se da un nuevo estatuto a la *Cosa trabajada* por las actividades que se enfrentan. Toma en el campo práctico-inerte de cada uno (en tanto que es el de todos) significaciones secretas y múltiples que indican las direcciones de sus fugas hacia los Otros; y como medio y fin de una empresa definida (transformar la libertad del Otro en medio dócil de mi propia libertad, no por obligación, sino como falsificación del campo práctico), prolonga a la *praxis* ganadora en *empresa inerte y fascinante* sobre la libertad práctica del perdedor. *Rexterioriza* en el medio unívoco de la interioridad a la *praxis* del vencedor como síntesis interiorizadora del campo práctico. Y como *significación-exigencia* refleja al productor *su ser* como *su exterioridad inerte de dominado* en el medio de la interioridad. Pero hipotecando la libertad del trabajador con su inercia imperativa, transforma a la libre *praxis* que le amenaza a través de ella como pura y simple inercia de exigencia. Y en cierto modo cada libertad en el medio del Otro y en su propio medio de interioridad hace la experiencia de su límite de inercia, es decir, de su necesidad. En cuanto la multiplicidad se vuelve *indefinida* (en el sentido

práctico y serial), la multiplicación de las acciones y de las respuestas encuentra su unificación en el objeto que se presenta para sí como negación de cada uno por cada uno (o, más tarde, como objeto común). Y cuando decimos que el objeto como inercia inorgánica y sellada se presenta para sí, tomamos las palabras a la letra y sin embargo, aprehendemos el proceso en su plena inteligibilidad: la unidad fugitiva del objeto que se afirma contra todos, en realidad es la negación de todos y de cada uno para todos en el campo práctico de cada uno en tanto que se vuelve *en el objeto* unidad negativa e inerte (impotencia de cada uno, por ejemplo, descubierta *en el objeto* a través de todo intento para cambiar las estructuras).

Lo que hay que recomponer en cada caso según la regla del proceso particular para tener los esquemas de inteligibilidad buscados es, pues, el conjunto de las estructuras siguientes: 1º) La relación unívoca de interioridad en el seno de la libre *praxis* como unificación del campo; 2º) La relación unívoca de una multiplicidad de actividades prácticas, cada una de las cuales quiere robar la libertad de los Otros por las transformaciones que hace sufrir al objeto (las prácticas son *al mismo tiempo* relaciones recíprocas negativas, luego relaciones de interioridad, *y*, por la mediación del objeto inerte, relaciones indirectas de exterioridad); 3º) La transformación de toda libre *praxis* (en tanto que está absorbida y devuelta por el objeto) en *exis*; 4º) La transformación inevitable de cada *exis* de la Cosa trabajada en actividad pasiva por la libre *praxis de Otro*, cualquiera que sea, cuyos proyectos y perspectiva *son Otros*; 5º) La transformación de cada uno en pasividad activa por la actividad pasiva del objeto, no por alguna metamorfosis de su realidad orgánica y humana, sino por la despiadada transformación de él mismo en Otro que se realiza por sus dedos y bajo sus dedos cuando produce el objeto (en tanto que los sentidos múltiples del objeto, sus exigencias y las significaciones que asigna a su productor son prefabricados por otras actividades o por otros objetos producidos por esas actividades).

Según este punto de vista, hay que decir a la vez que el campo práctico-inerte *es*, que es *real*, y que las libres actividades humanas no quedan suprimidas por eso, *ni siquiera altera-*

das en su translucidez de proyecto en curso de realización. El campo existe; digamos inclusive que es lo que nos rodea y condiciona; no tengo más que echar un vistazo por la ventana: veré autos que son hombres y cuyos conductores son autos, un agente que dirige el tránsito en una esquina, y, más lejos, señales automáticas de la circulación, con las luces rojas y verdes, *cien exigencias* que suben del suelo hacia mí, pasos para peatones, carteles imperativos, prohibiciones; colectivos (sucursal del Crédit Lyonnais, café, iglesia, casas de departamentos y también una serialidad visible: gente que hace cola delante de un almacén), instrumentos (que proclaman con su voz fija la manera de servirse de ellos, aceras, calzada, estación de taxis, parada de autobús, etc.). Todos esos seres —ni cosas ni hombre, unidades prácticas del hombre y de la cosa inerte— todas esas llamadas, todas esas exigencias que aún no me conciernen directamente. Luego bajaré a la calle y seré *su cosa* [1], compraré ese colectivo que es el periódico, y el conjunto práctico-inerte que me sitia y me designa se descubrirá de pronto *a partir* del campo social, es decir, de la Tierra, como el Otro-Lugar de todos los Otros-Lugares (o la serie de todas las series de series). Verdad es que esta realidad, aunque aplastante o pegajosa, según los casos —y que me enseña *a partir de Otros-Lugares* mi destino de francés pequeño-burgués—, es aún una abstracción. Pero esta vez tenemos que entendernos: es una abstracción en la medida en que grupos se constituyen en ella y contra ella, para por fin intentar disolverla; es una abstracción *en tanto* que una experiencia total tiene que implicar el esfuerzo consciente de unidad que, la mayor parte del tiempo, no es *directamente sensible* o que queda oculta por la serialidad. Pero si, para la totalización, y tomando al campo práctico-inerte en su totalidad, hay una inteligibilidad del grupo como superación de la necesidad hacia una libertad común, si incluso el origen dialéctico del grupo está en la unidad pasiva de alteridad en tanto que se niega como pasividad, no hay ninguna manera de decidir, fuera de una apreciación de su situación concreta y de su historia en el seno de la Historia totalizadora, si tales individuos o tales reuniones particulares saldrán de su abstracta condición de seres práctico-inertes. Dicho de otra manera, para *algunos* hombres y *algunas* multiplicidades, en tanto que los unos y los otros son realidades concretas, la posibilidad de mantenerse, en los límites de una vida, o de un grupo de vidas, bajo el estatuto del *Ser* y de la *actividad pasiva*, es una posibilidad real y concreta. Nada prueba que tal burócrata o tal empleado dejará de ser un día —por integración en un grupo— de ser Otro para sí mismo y para los Otros. En este momento, manejado por las cosas (su *oficina*, como colectivo, su jefe en tanto que Otro), es para los otros hombres un factor de alteridad, de pasividad y de contrafinalidad como si fuese una cosa (un ducado español) circulando entre las manos de los hombres. Nada prueba que esta situación comporte en sí misma y para él el germen de una contradicción.

1 Desde luego que en mi departamento soy la cosa de otras cosas (muebles, etc.).

Esta contradicción sería inevitable, sin embargo, si la libertad de la práctica entrase en conflicto *en cada uno* con constreñimientos, prohibiciones exteriores e interiorizadas. Se encuentran estos casos, pero no están entre nuestras preocupaciones actuales. La mistificación, en realidad —como proceso real y no como empresa concertada— es desgraciadamente tan profunda que el individuo reificado queda en posesión de su libre *praxis*. Aún mejor: para ser alienado o simplemente alterado, hay que ser un organismo susceptible de acción dialéctica; y es a través de la libre *praxis* como descubre la necesidad como transformación de su producto y de él mismo por su producto en Otro. Los constreñimientos de la necesidad, las exigencias de la Cosa Trabajada, los imperativos del Otro, su propia impotencia, es su *praxis* quien los descubre y quien los interioriza. Es su libre actividad quien toma por propia cuenta en su libertad todo lo que le aplasta: el trabajo agotador, la explotación, la opresión, el alza de los precios. Esto quiere decir que su libertad es el medio elegido por la Cosa y por el Otro para aplastarlo y transformarlo en *Cosa* trabajada. De este modo, el momento del libre contrato por el cual, en el siglo XIX, el trabajador aislado, acorralado por el hambre, por la miseria, vende su fuerza de trabajo a un patrón poderoso que impone sus precios, es a la vez la mistificación más desvergonzada y una realidad. Claro que no tiene otra salida, la opción es imposible, no hay ni el menor atisbo de posibilidad de encontrar otro trabajo mejor retribuido, y además ni si-

quiera se plantea la cuestión; ¿para qué? Se va a vender a la fábrica todas las mañanas (en la buena época se hacían contratos de un día para mantener a los obreros), por una especie de *exis* sombría y resignada que apenas se parece a una *praxis*. Y sin embargo, a pesar de todo se trata de una *praxis*: la costumbre está dirigida, organizada, el fin propuesto, los medios elegidos (si se entera de que se presentarán muchos obreros para ser contratados, se despertará una hora antes para llegar antes que los otros); dicho de otra manera, el ineluctable destino que le revienta pasa por él. En cuanto a esas obreras que rumian un sueño vago y al mismo tiempo están atravesadas por un ritmo *exterior a ellas*, que es el trabajo de todos *en tanto que otro*, razón se tiene al decirse —y yo lo he hecho— que es la máquina semiautomática la que sueña a través de ellas. Pero estos sueños son al mismo tiempo una conducta muda y personal, que realiza la sentencia de la máquina persiguiendo sus propios fines (valorización de la *persona física* contra la desvalorización por la universalidad extraña de la exigencia, etc.). Y *en cuanto a ese ritmo*, que los primeros días le parecía imposible de sostener, de tan extraño como es a sus ritmos vitales personales, la obrera *ha querido* adaptarse a ellos, ha *hecho sus esfuerzos*, ha seguido los consejos de sus compañeros, ha inventado una relación personal de interioridad válida para ella sola (dada su estatura, su fuerza, otras características físicas, etc.) que, si se quiere, es el mejor medio de la adaptación individual. Para eso, *claro está*, se ha dado a la máquina, y ésta, en tanto que el trabajo de los Otros, en la unidad negativa de un destino, se apodera de su trabajo y lo hace otro; finalmente, la adaptación total o semiautomatismo es la destrucción de los ritmos orgánicos de la obrera y la interiorización de un ritmo absolutamente otro. Pero el momento en que la obrera se descubre como *objeto de la máquina* —es decir, en el momento en que la mistificación se descubre en la alienación objetiva— es también el momento en que ha logrado su adaptación (en los estrechos límites que se le habían concedido). No podía evitar nada —justo, tal vez, faltar a la adaptación y hacerse eliminar, primero del mercado de trabajo, luego como sobrante, de la sociedad, por la enfermedad— las obligaciones de marcha (la imposibilidad para su familia de vivir si *tres personas* por lo

menos no trabajan en la fábrica), las obligaciones que la encuentran en el taller, ante la cadena, etc., son ineluctables, cada una refuerza a la otra. Pero estas obligaciones no vienen de las cosas sino en la medida en que las cosas relevan a las acciones humanas; detrás de ellas está la multiplicidad de los trabajadores y su falsa unidad por la fábrica, es decir, por un destino que hay que negar y sufrir conjuntamente; además, son *exigencias* y no obligaciones puramente materiales en la medida en que se define una libre *praxis* según esas voces de piedra. Con otros términos, libertad, aquí, no quiere decir posibilidad de opción sino necesidad de vivir la obligación bajo su forma de exigencia a cumplir por medio de una *praxis*. La situación familiar (enfermedad o desocupación de algunos) se puede constituir, en el campo práctico-inerte, como la imposibilidad de asegurar la supervivencia de todos sus miembros *si* tal mujer o tal viejo no vuelve a tomar trabajo. Podremos considerarla, en tanto que tal y por un simple estudio cuantitativo, como una relación funcional entre la estructura de una familia, el número total de sus miembros, sus posibilidades de supervivencia, por una parte, y, por otra, la cantidad y el carácter de sus miembros activos (en tal sociedad, en tal momento, para tal rama de la producción y tal sector). Lo que no impide que para el viejo que vuelve a trabajar, esta situación se manifieste ante todo *como un peligro particular y muy particularmente calificado* (las amenazas son más precisas contra los niños, los enfermos, y en consecuencia, se le aparecen a través de sus relaciones humanas y sus preferencias) que sólo puede evitar el viejo (ya que los otros son desocupados, enfermos o ya empleados). Y en la medida en que es *evitable*, su negación se constituye, a través de las relaciones particulares del viejo con los miembros de la familia (y en cuanto en el estrecho campo del habitat, se manifiestan las enfermedades por conductas o como *exis* de determinados miembros) *como exigencia*. En realidad, ese carácter de exigencia, en el marco de la práctica individual, es perfectamente inútil: la *praxis* colectiva del grupo familiar (corroída al mismo tiempo por una serialidad interna) comprende, si se quiere, en su desarrollo mismo, la posibilidad de un momento en que se desarrollará por el trabajo y la acción de ese viejo; lo sabe, todo el mundo lo sabe, y, en cierta forma, la iniciativa de presentarse a tra-

bajar no ha dado lugar a ninguna decisión individual (en el sentido clásico del término, titubeo, duda de los términos, etc.). Por lo demás, es precisamente eso lo que califica a la libre *praxis* individual: cuando se desarrolla como empresa que se temporaliza en el curso de una vida, las motivaciones no son nunca "psíquicas" o "subjetivas": son las cosas y las estructuras reales en tanto que el proyecto las descubre a través de sus fines concretos y a partir de ellos; así, pues, la mayor parte del tiempo no hay *toma de conciencia*: se conoce la situación a través del acto que motiva y que la niega ya. Pero *precisamente* porque están en juego los Otros a través de las cosas y que su libertad se dirige a mi libertad como Otra, es decir, como libertad-cosa o como libertad de tal cosa, la estructura de la situación no deja de ser *la exigencia*; aunque es desdeñable en el caso que nos ocupa, esta estructura autoritaria de la pasividad tiene una importancia variable y, en determinados casos, capital, en la medida en que la libre *praxis* del individuo la reactualiza constituyéndose, y se agota dando su propia soberanía a ese trozo de materia que, como hemos visto, la vuelve contra ella y la convierte en inercia por su insuperabilidad. Pero esta inercia llega a la *praxis* en tanto que es *praxis*, da su estatuto de cosa a una actividad libre y no a otra cosa. De la misma manera, la exigencia de una *cosa* no se dirige a otra *cosa* (la tuberculosis frena la producción = la producción exige la desaparición de la tuberculosis) sino a través del medio de la libre *praxis*. Entre estas *cosas*, hemos visto a la *praxis* de los Otros constituir la actividad del individuo como una mediación, es decir, como un medio (esencial como medio, inesencial como *praxis*). Pero la constituye *en tanto que praxis*, es decir, en tanto que actividad que organiza un campo en función de determinados objetivos. Es *realmente medio* en tanto que los objetivos del agente práctico están de tal manera falsificados en la exterioridad que desaparecen en beneficio de otros objetivos materiales, y que, posiblemente, nunca se alcanzan: el trabajador manual se roba así a sí mismo y produce la riqueza de los Otros a expensas de su propia vida en el trabajo mismo que cumple *para ganar esta vida*. Pero todas esas falsificaciones, que convierten a la libertad en condenación, suponen que la relación del hombre con la materia y con los otros hombres reside ante todo en *hacerlo*

como trabajo sintético y creador. Y el *ser* del hombre como pasividad inorgánica le llega *en* su acción de que cada empresa individual está constreñida por su libertad dialéctica a interiorizar una doble materialidad inerte: la cantidad, como estatuto material de exterioridad inerte que califica a la multiplicidad humana (cantidad *abstracta* que no se descubre sino a través del conjunto de las relaciones que conocemos) y la materia trabajada como significación inerte del trabajador. La cantidad puede ser considerada como la abstracción absoluta del hombre o como su materialidad absoluta en lo abstracto; y es en esta abstracción donde la Cosa trabajada le designa individualmente (como individuo general en el interior de una población). Pero si puede reinteriorizar esta reciprocidad de materialidad como el *ser insuperable* de su actividad, es que ya la han interiorizado y reexteriorizado otras actividades *en tanto que otra*; dicho de otra manera, esta materialidad de lo múltiple queda indeterminada en tanto que no está descubierta en el interior de un sistema práctico (y la demografía, por ejemplo, es necesariamente el estudio de una *exis* y de una *praxis*: la cantidad aparece como el producto de un modo determinado de producción y de las instituciones que engendra, al mismo tiempo que el movimiento de la producción y sus exigencias engendran diferenciaciones demográficas entre los diferentes sectores de la población. Y estas condiciones se interiorizan para cada uno a través de sus prácticas individuales, *birth control* o negativa cristiana de controlar).

Según este punto de vista, para un individuo aislado —es decir, para cada uno de nosotros en tanto que recibe el estatuto de soledad y que lo interioriza— la conciencia de su *praxis* como libre eficacia se mantiene, a través de todos los constreñimientos y de todas las exigencias, como la realidad constante de sí mismo en tanto que es perpetua superación de sus fines. Y no la aprehende como directamente contradictoria con su Ser-Otro porque este Ser-Otro insuperable se descubre en la *praxis* misma, ya (en la exigencia o en los sistemas de valores) como una motivación de esta *praxis*, ya como objeto de una superación posible. En verdad, es sabido que el Ser-Otro del individuo en tanto que estructura común del colectivo obtiene su ser para cada uno *de su insuperabilidad*. Pero en la misma medida en que es la libertad la que descubre a la insuperabi-

lidad como estructura necesaria de la objetivación alienada, la descubre en el medio de la libertad como insuperabilidad superable. En efecto, para un explotado que antes de los grandes movimientos de organización del proletariado, capta su cansancio, sus enfermedades profesionales, el alza de los precios, la descalificación progresiva de su oficio por las máquinas, etc., a través de su propia *praxis* como *su* realidad, como el estatuto que lo define en su subhumanidad, la realidad captada es simplemente el conjunto de sus imposibilidades (imposibilidad de vivir *humanamente*, o, en determinados casos, más radicalmente, imposibilidad de vivir). Y sabemos que esta realidad de su Ser es exactamente la de su impotencia, es decir, que se define, en y por la serie de los explotados, como alteridad o índice de separación en la unidad negativa. Pero en la medida en que cada uno capta su propia imposibilidad (es decir, su impotencia para cambiar algo, para reorganizar algo) a través de su *praxis* (que se pone en su estructura dialéctica como permanente posibilidad de superar todas las circunstancias del hecho), esta imposibilidad en la libertad le parece que es una imposibilidad provisional y relativa. Sin duda que la *praxis* misma no se produce como superación concreta y material de la imposibilidad hacia una reorganización particular; es eso mismo lo que encuentra la insuperabilidad del estatuto. Pero la simple imposibilidad descubierta la vuelve presente a ella misma como la pura negación abstracta e ideal de todo dato por una superación hacia un fin. Frente a la imposibilidad real de vivir humanamente, se afirma en su generalidad de *praxis* humana. Esta afirmación no es *más* ni *otra cosa* que la acción misma en tanto que supera al medio para reproducir la vida: y su fuerza afirmativa no es más que la fuerza material del organismo que trabaja para cambiar al mundo; simplemente, a falta de objetivo real y de medios reales para alcanzar el fin, la *praxis* se descubre por sí misma como pura negación de negación (o afirmación) *en lo universal*; y para ser más preciso, ni siquiera es su estructura formal lo que aprehende directamente, sino que es *en la realidad que la aplasta* la imposibilidad de que el hombre sea imposible. En realidad, la imposibilidad del hombre está dada como determinación individual de la vida; pero la *praxis* que la descubre no puede aprehenderla como *su propia imposi-*

bilidad: la aprehende en el acto, que es, por sí mismo, afirmación del hombre como imposibilidad que, de una manera cualquiera, es imposible. La *praxis*, en efecto, en tanto que *praxis* de un organismo que reproduce su vida reorganizando la circundante, es el hombre. El hombre que se hace rehaciéndose. Y lo mismo es hacerse que producirse a partir de su propia posibilidad; ahora bien, es en el nivel de lo práctico-inerte, en esa producción real del hombre, donde la imposibilidad del hombre se descubre como su ser. Esta imposibilidad remite a la pura superación formal como afirmación sin objeto. "No es *posible* que eso dure; no es *posible* que no se pueda cambiar nada, no es *posible* que no haya salida, que siga viviendo así". Se conocen esas fórmulas (que insisten sobre la estructura objetiva de las posibilidades). También se conocen las que se refieren al momento subjetivo: "Encontraré, acabaré por salir adelante", etc. A pesar de todo, la contradicción podría ser explosiva si opusiese dos movimientos homogéneos. Pero el individuo *cambiará su realidad, la superará*; a veces tiene la suerte de mejorar su vida. Lo insuperable queda así superado. Pero sólo es una apariencia: sencillamente, ha *realizado* su ser —el mismo que no puede cambiar— en unas circunstancias ligeramente diferentes; y esas diferencias superficiales no han cambiado nada en el Ser actualizado. Tal obrero deja una fábrica en que las condiciones de trabajo son particularmente malas para ir a trabajar a otra en que son un poco mejores. No hace más que definir los límites entre los cuales su estatuto comporta algunas variaciones (debidas a las condiciones generales de la producción: necesidad de mano de obra, alza de los salarios en tal sector, etc.), pero al mismo tiempo confirma *su destino general* de explotado: el alza de los salarios en tal o tal rama de la producción no puede producirse sino *en el marco general* de la búsqueda del beneficio, y encuentra sus explicaciones en la totalización histórica y en la coyuntura actual. Puede, pues, *variar* la actualización de la sentencia, pero no puede *superarla*. En realidad, en lo concreto, las cosas no son tan simples: en una sociedad siempre indefinida, siempre indeterminada a pesar de las estructuras seriales (y a causa de ellas) puede encontrar una eficacia de imponderable, es decir, de individuo desintegrado, a condición de romper los lazos de impotencia y de negarse a reemplazarlos por la unión. En

determinadas circunstancias, en determinados momentos históricos y en determinadas sociedades, tiene posibilidades reales de pasar de una a otra clase. Y esas posibilidades varían de uno a otro sector, de uno a otro país. En la Venecia patricia del siglo XVI, los burgueses no tienen de ninguna manera un acceso posible al patriciado; en otro lugar —en Francia, por ejemplo, pueden "traicionar" a su clase de origen, entrar en la nobleza de toga, a veces hasta introducirse en la nobleza de espada. En ese nivel, el individuo, al negarse a ser individuo de clase, puede superar en determinados casos a su ser de clase y producir así para todos los miembros de la clase renegada la posibilidad de escapar a su destino en tanto que individuos. Sólo que, *de hecho*, aunque haya necesitado mucha inteligencia, trabajo y paciencia para superar el destino común, en su persona no ha hecho sino realizar uno de los posibles del campo estructurado de sus posibles de clase. Dicho de otra manera, si pasa o hace que pase su hijo a la pequeña burguesía, realiza prácticamente —en el mismo momento que una determinada cantidad de otros individuos— una posibilidad (estadísticamente determinable y condicionada por el conjunto del proceso histórico) *de su clase de origen*: en el campo social y estructurado de sus posibles y de sus imposibles (como destino), esta clase, en un momento definido y en condiciones y sectores definidos, se determina también por la posibilidad de que una progresión definida de sus miembros pueda pasar a otra clase (volver a la clase campesina, pasar a la burguesía, etc.). Es lo que se llama la *viscosidad* de clase. Así el obrero que se vuelve burgués atestigua a su clase con su *viscosidad*; así, al escapar a lo insuperable en su calidad de átomo, contribuye a constituir en su realidad la imposibilidad estructurada que se produce como el ser-común-de clase de sus compañeros y de él mismo. Así, la insuperabilidad como destino remite a la libre soledad de una *praxis* molecular cuando el individuo la vive como *imposibilidad de mantenerse solidario con su clase*; veremos más adelante que esta misma libertad práctica, poniendo a la vez la imposibilidad y la imposibilidad de esta imposibilidad como ser-común-de-clase que se tiene que superar por la clase, propondrá un nuevo tipo de superación, que es el grupo. Pero lo que aquí importaba era mostrar que la imposibilidad no se puede descubrir sino en actividades prácticas y orientadas, y, al mismo tiempo, que descubre a su *praxis* en lo abstracto como soberana afirmación de la posibilidad del hombre.

Sobre todo, que no se nos haga decir que el hombre es libre en todas las situaciones, como lo pretendían los estoicos. Queremos decir exactamente lo contrario; esto es, que los hombres son todos esclavos en tanto que su experiencia vital se desarrolla en el campo práctico-inerte y en la exacta medida en que ese campo está originalmente condicionado por la rareza. En nuestra sociedad moderna, en efecto, la alienación de los explotados y la de los explotadores son inseparables; en otras sociedades, la relación del amo y esclavo, aunque muy diferente de la descripta por Hegel, supone también un condicionamiento recíproco de alienación. Y el amo antiguo estaba alienado a sus esclavos no porque eran su verdad (aunque también lo fuesen) ni tampoco a causa de su trabajo (como libre *praxis* que se descubre en la operación sobre la materia circundante), sino, *ante todo*, porque el costo de un esclavo tiende a aumentar sin cesar mientras que su producción tiende a decrecer. El campo práctico-inerte es el campo de nuestra servidumbre, y esto significa *no* una servidumbre ideal, sino la sumisión real a las fuerzas "naturales" a las fuerzas "maquineas" y a los aparatos "antisociales"; lo que quiere decir que todo hombre lucha contra un orden que lo aplasta real y materialmente en su cuerpo y que contribuye a sostener y a reforzar con la lucha que hace individualmente contra él. Todo nace en esta línea que separa y al mismo tiempo une a las grandes fuerzas físicas en el mundo de la inercia y de la exterioridad (en tanto que la naturaleza y la orientación de las transformaciones energéticas que las caracterizan dan un determinado estatuto de improbabilidad a la vida en general y singularmente a la vida humana) y los organismos prácticos (en tanto que su *praxis* trata de resumirlos en su estructura de inercia, es decir, en su papel de transformadores de energía). Es ahí donde el intercambio se hace por la unificación como proceso con la unidad como estatuto inerte, es ahí donde la inercia como momento superado y conservado por la vida y la práctica se vuelve sobre ellas para superarlas y conservarlas en nombre de su unidad dialéctica, en la medida en que se identifica en el trabajo y por la instrumentalidad con la iner-

cia práctica de la herramienta. Estas transformaciones son totalmente materiales; o mejor aún, todo tiene lugar de veras en el universo fisicoquímico y el organismo no encuentra su poder de asimilación y de selección propiamente biológico sino en el nivel del consumo. Pero no se comprenderá nada de la historia humana si no nos damos cuenta de que esas transformaciones tienen lugar en un campo práctico y habitado por una multiplicidad de agentes, en tanto que están producidas por libres acciones individuales. La pluralidad serial como unidad inorgánica de inercia no llega a esta multiplicidad sino por la mediación de la materia trabajada en tanto que transforma los trabajos individuales en la unidad negativa de una contra-finalidad. Así *la praxis sola*, en tanto que aparece entre la multiplicidad inerte (y abstracta) de la cantidad y la exterioridad pasiva (igualmente abstracta) de lo fisicoquímico es *en su libertad dialéctica* el fundamento real y permanente (en la historia humana y hasta este día) de todas las sentencias inhumanas que dictan los hombres a los hombres a través de la materia trabajada. En ella, la multiplicidad, la rareza, la exterioridad, la improbabilidad de una continuación de la vida están interiorizadas y humanizadas como la *inhumanidad interior* del género humano; por ella, estas mismas características de lo inorgánico toman un aspecto práctico y dirigido de *Fatum* y su simple no-humanidad se vuelve contra-finalidad o anti-humanidad. Claro que los términos se pueden invertir enteramente, y, como lo hemos hecho en un momento más abstracto de la experiencia dialéctica, podemos mostrar a la materia trabajada en su primacía y a la materialidad inorgánica como gobernando a los hombres a través de ella; esta visión es tan exacta, más si se quiere, en tanto que remite directamente de lo inorganizado físico-químico a la cantidad de individuos como materialidad inorgánica de lo social; pero se mantiene abstracta en tanto que un desarrollo de la experiencia no muestra claramente que toda relación de las cosas entre ellas, en tanto que se hacen mediación entre los hombres, está rigurosamente condicionada por las relaciones múltiples de las acciones humanas en tanto se hacen mediación entre las cosas.

Según este punto de vista, el problema de la *negación*, tal y como lo planteábamos al principio de este capítulo, y según

el simple punto de vista práctico-inerte, también se aclara enteramente. Al hacer funcionar el "complejo hierro-carbón" nos preguntábamos, en efecto, cómo el descubrimiento de nuevos medios técnicos que ponen en condiciones de explotar riquezas fabulosas, *aparecía* como negación para la mayor parte de los individuos de una nación (lenta supresión por expropiación y proletarización de los campesinos ingleses). *La explicación* histórica ya la conocemos; parecía evidente *con una condición*, y es que pudiésemos fundarla sobre una estructura inteligible del campo práctico-inerte, es decir, a condición de que viésemos en ella como esqueleto dialéctico a la materia constituyéndose como negación práctico-inerte de la *praxis* que la trabaja y la utiliza en el marco de la multiplicidad. Sabemos esto poco más o menos: la libre *praxis* es la negación de todo dato particular, en el curso de una acción particular, y se hace *negación de la materia* en tanto que la reorganiza en su ser pasivo a partir de un objeto futuro cuyo origen es la saciedad de la necesidad. En realidad, lo que niega el proyecto no es ni la presencia, ni la instrumentalidad posible de la materia: pero su simple "coeficiente de adversidad" en tanto que la inercia, lo presenta como imposibilidad de hecho. Y la negación, en su primer momento, es decir, en su estructura elemental, es una relación práctica y unívoca de interioridad que le llega al hombre por la materia a través de la necesidad que lo ilumina, y a la materia por el hombre en tanto que el *estado* material presente (y no la materialidad) es siempre lo superado. Así en el campo práctico del hombre, como trabajador individual, aparecen herramientas que él mismo ha forjado —o que ha adquirido contra su trabajo—, y esas herramientas materiales son una negación práctica y fija llevada por la materia y que apunta a determinados estados de la materialidad en su pasividad (es decir, las adversidades o contrafinalidades). Así se establece *un significado negativo* como pasividad fija entre la herramienta como producto fijo de un trabajo pasado y como inscripción fija del trabajo futuro, y la Cosa (que puede ser ella misma herramienta, por ejemplo, herramienta que se tiene que reparar). El porvenir les llega a los objetos por la herramienta, como necesidad de realizarse para determinadas combinaciones materiales, y para otras de desaparecer. En realidad llega al campo práctico por la libertad en tanto

que está ya unificado por la necesidad. Pero la estructura negativa como relación del objeto trabajado con la naturaleza y de las herramientas entre ellas, aparece también en el campo de la rareza como una determinada tensión *intra-material*. La destrucción, la destructibilidad como negación de la materialidad del hombre y de sus bienes le llega a la materia por el hombre, está designada y negada (entera o parcialmente) por la presencia de la herramienta humana. Desde luego que la herramienta *—cualquiera que sea—* tiene una función positiva y creadora y que esta función la caracteriza *en primer lugar*. Pero el aspecto positivo de la *praxis* lo veremos en el próximo capítulo; lo que aquí nos interesa es que, inclusive en el trabajo productor, la herramienta es *lo inerte como negación de lo inerte* (en unión con la permanente posibilidad, para el organismo, de actuar en exterioridad volviéndose la herramienta de su herramienta); es en este nivel donde la materia *que se tiene que trabajar*, como resistencia pasiva, *se hace* negación del hombre en la medida en que el hombre se hace negación del *estado dado*: la *fatiga* es el *ser* en tanto que es distinto del conocimiento y de la *praxis*, en tanto que su opacidad inerte no puede ser reducida sino por un *gasto de energía*. Es la inercia de la exterioridad interiorizada en el organismo en tanto que la *praxis* orgánica se exterioriza como sello aplicado al producto. La negación está ahí en esas relaciones fundamentales de la necesidad y del trabajo y en tanto que constituyen *en* el *campo práctico* la materialidad como negación de su propia pasividad tanto como de la actividad humana. Le llega a la materia en la *praxis* y, a través del desarrollo de esta *praxis*, se vuelve contra el individuo en tanto que se vuelve negación doble y fija por la inercia (ambivalencia de la herramienta). Por el contrario, es evidente que la relación de dos actividades humanas es *por sí misma indeterminada*, en tanto que no se nos han definido las condiciones materiales sobre las cuales se establece. No es verdad que cada conciencia persiga la muerte de la otra. Ni tampoco su vida. El que decide es el conjunto de las circunstancias materiales (es decir, el conjunto de las herramientas y de los bienes en el marco de la rareza). En una palabra, *si* alguna libre *praxis* se hace la negación de alguna otra, esta negación, que les viene como reciprocidad de antagonismo, se produce

en cada uno como inercia primera, ya que es la interiorización de una negación exterior. En este sentido el antagonismo competitivo en el mercado del trabajo existe entre los obreros, a principios de siglo, *aun antes* de haberlo hecho un momento de la práctica o de haberlo negado en nombre de la unidad de acción. La *praxis* como relación fundamental del hombre con lo circundante estructura, pues, el campo práctico como conjunto de relaciones intramateriales de negación inertes. La negación como fuerza de inercia es una inscripción humana en lo inorgánico. Y la multiplicidad de las actividades está constituida *en su ser* como multiplicidad de relaciones negativas (antagonismos) porque cada *praxis* reactualiza para el Otro y con toda su potencia significante la negación inerte de tal parte del campo por el Otro en tanto que esta negación remite al estatuto que hace de un hombre la inerte negación de Otro (en condiciones definidas y con una forma determinada). Podría decirse, en suma, que la *negación* le llega a la materia inerte del trabajo individual, y que las *negaciones* les llegan a los hombres por la materia trabajada como matriz y receptáculo de toda negatividad pasiva, a través del inerte estatuto numérico de su multiplicidad. En las contra-finalidades, la *praxis* se inscribe en la inercia, y la inercia vuelve como *praxis* invertida para dominar al grupo mismo que se ha objetivado en esta materia trabajada. Así, los individuos o los grupos no sólo reciben uno a uno su estatuto en la inercia por la *materia-negación* en esa inversión de la acción y su pasivización, sino que además, esta materia, en el desarrollo de las acciones dispersas, se vuelve *su unidad* en tanto que es pura negación en cada uno *como Otro* de sí mismo y de todos los Otros, en nombre de una *alteridad* que, a título puramente metafórico, se podría llamar *el punto de vista de lo inorgánico sobre el hombre*.

Estas pocas observaciones permiten precisar un último punto. Hemos declarado, en efecto, que la experiencia práctico-inerte era la que hacía cada uno tanto en su trabajo como en su vida pública (y, en una menor medida, privada) y que, en suma, caracterizaba a nuestra vida cotidiana. Hemos añadido que se mantenía abstracta porque este lazo inerte de socialidad *no da cuenta* del grupo como pluralidad organizada, sino que el universo de la actividad-pasiva se mantenía para

algunos individuos definidos (a partir de su función, de su clase, etc.) como un campo que no podían abandonar. Al mismo tiempo, hemos mostrado, sin embargo, a la libre *praxis* de cada uno manteniendo su experiencia translúcida de sí mismo, no en tanto que es Otro, sino en tanto que lo produce la *praxis* dialéctica —en el cambio regulado que ella engendra— como el mismo en tanto que él mismo (o como "cambiando para mantenerse el mismo"). Parece, pues, que hay ahí dos experiencias contradictorias para cada uno de nosotros. O, si se prefiere, aunque la crítica de la Razón dialéctica pueda y deba constituir a la segunda como negación de la primera pero como fundando en la primera su inteligibilidad, en la realidad cotidiana nuestras indicaciones nos hacen ver que el campo práctico-inerte no es ni un desarrollo sintético ni una reunificación de la abstracción fundamental y de su contradicción. *En la desgracia* se niega cualquier cosa, es decir, que la negación misma se desvía y que todas las actividades se pierden en lo práctico-inerte en beneficio de falsas unidades antihumanas. ¿Cómo concebir —podrá preguntarse— esta dualidad de experiencias *siempre posible para cada uno*? ¿Podemos pasar, según las circunstancias, de la conciencia translúcida de nuestra actividad a la apercepción grotesca o monstruosa de lo práctico-inerte? Contesto que no sólo podemos, sino que lo hacemos constantemente. No hay duda de que en el momento del trabajo —y en la medida en que queda, incluso en el caso de una tarea parcelaria— la simple necesidad de un control o, en el sojuzgamiento total del individuo por la máquina especializada, la necesidad de *un ojo*, de *una mano* esperando la automatización, la acción aún aparece —*por lo menos*— como adaptación del cuerpo a una situación de urgencia. De la misma manera, si algún obrero aceptase trabajar con primas, contribuyendo así a elevar la norma, esta elevación de que necesariamente tiene que ser víctima se le presenta ante todo como un ritmo de trabajo casi insostenible y que sin embargo él sostiene por una decisión que ha influido en la exigencia de las máquinas, es decir, por una opción que ha podido ser desaprobada por sus compañeros. En este sentido, el momento de la libertad como práctica unificadora y translúcida es el *momento de la trampa*. Al proponerse como libre *praxis* individual, contribuye por su parte, en ella y para

todos, a realizar el mundo del Otro. Y es precisamente el momento práctico en que se aprehende ella misma y sólo ve su realidad. Los terribles constreñimientos que hace pesar la materia sobre el obrero industrial y sobre el obrero agrícola nunca le permiten que se mantenga mucho tiempo en ese nivel de abstracción; pero nada impide, en determinadas circunstancias favorables, que un miembro de las clases medias se instale en la conciencia de su *praxis* individual, utilizando, para hacer las soldaduras, un discurso interior sobre la libertad. Por el contrario, es a partir de la experiencia de la alienación como *necesidad* (es decir, como ser social y real de su ser) como se descubre el campo práctico-inerte. Por esta razón los simplistas del marxismo han suprimido tranquilamente el momento de la *praxis* individual, como experiencia original de la dialéctica, o, con otras palabras, como dialéctica que se realiza en la experiencia práctica. No han visto que hay que conservar la realidad fundamental de ese momento o suprimir la realidad de la alienación. Una sola y muy débil excusa es que el primer momento de la necesidad hace que caiga la experiencia en el universo de la alteridad. A partir del momento en que la impotencia se vuelve sentido de la potencia práctica, y la contra-finalidad el sentido profundo del fin perseguido, cuando la *praxis* descubre *su* libertad como medio elegido en otro lugar para reducir a la esclavitud, el individuo se encuentra bruscamente en un mundo en que la acción libre es la mistificación fundamental; ya no la conoce como realidad negada en ese estadio de la experiencia, ausente y siempre fugitiva, y como propaganda de los dominadores contra los dominados. Pero hay que comprender que esta experiencia ya no es la del acto, sino la del resultado materializado; ya no es el momento positivo en que se *hace*, sino el momento negativo en que se es producto en la pasividad por lo que el conjunto práctico-inerte ha hecho de lo que se acaba de hacer. Es el momento, por ejemplo, en que el obrero que ha querido elevar *su* norma de trabajo encuentra *esta* norma como exigencia general y, por ella, se ve significado como Otro, es decir, en este caso, como su propio enemigo, como el agente del patronato y de la explotación. En este sentido, el descubrimiento de la socialidad como *ser pasivo* conteniendo en ella la materia trabajada no es una experiencia plena como la que hace

el individuo en la acción de su actividad como desarrollo dialéctico; precisamente porque, a través de la alienación como resultado pasivo inscrito en la materia social (es decir, trabajada), es el descubrimiento de la socialidad como serie, precisamente porque esta serie es fuga (en la mayoría de los casos, indefinida o infinita), se hace como *descubrimiento que se fuga*; de la misma manera, cada uno descubriendo a su Ser-Otro en tanto que está constituido por la ausencia serial de los Otros, no puede *realizarlo* sino como significación negativa y abstracta de la cual puede expresar el contenido en el discurso, pero no fijarlo en una intuición plena. El Ser de ese ser es ser en otro lugar. No entendamos con lo dicho que la alienación y el Ser-Otro que aquí se manifiesta sean, por esencia, seres *probables* (en tanto que se entregan a la experiencia). Desde luego que puede ocurrir que el *otro* carácter de mi acto me sea oscuro y probable: eso depende de las circunstancias de la experiencia y del tipo del acto considerado; y la alienación no deja de ser el objeto de un descubrimiento necesario, en el sentido de que la vuelta pasivizadora de la *praxis* objetivada siempre está dada como necesidad, aunque la significación particular de la alienación se mantenga confusa y mezclada; lo que quiere decir que la experiencia de la alienación no es una intuición instantánea —lo que no querría decir nada—, sino un proceso que se temporaliza y que el "curso del mundo" puede interrumpir en cualquier momento provisional o definitivamente, desde fuera o desde dentro, por la transformación intercurrente de las condiciones de la experiencia. Pero el Ser-Otro puede manifestarse también —en el marco de una experiencia más breve y que nada interrumpe— en su contenido mismo como *ser-necesario*. Esto es, también se puede tener de ello un conocimiento preciso como de la necesidad de que tal acción actualice a tal Ser-Otro. Sencillamente, este conocimiento no es realizador. El Ser-Otro que yo soy *por principio* no puede vivirse en el desarrollo dialéctico de la *praxis*; es el objeto fugitivo de la conciencia y no conciencia de sí, límite abstracto y preciso de un conocimiento y no presencia concreta en la intuición. En este sentido, mi experiencia cotidiana del Ser-Otro de los Otros no se realiza como experiencia concreta sino en los momentos en que la necesidad de la alienación descubierta y la fuga de la alteridad me inci-

tan, por ejemplo, a perseguir a este Otro en su fuga hacia los Otros, a realizar mi alteridad por la impotencia serial de los miembros de la serie. *Entonces*, esta experiencia giratoria e indefinida del campo práctico-inerte me descubre el En-otro-lugar como estructura espacial de la alteridad y me muestra en este En-otro-lugar, huyendo del uno al otro a mi Ser-Otro como el Otro entre los Otros, es decir, con el hombre reificado como Otro distinto del hombre tanto como en la Cosa trabajada como Otra distinta de la Cosa (como ser antihumano del hombre). Esta experiencia fugitiva no entrega su unidad sino bajo la forma de *impotencia común* como cemento negativo de todos los seres de la misma serie o como *pasaje al límite* (es decir, afirmación práctica y abstracta de una totalización en el infinito de la serie por una superación recurrente e infinita). En esta experiencia que se escapa sin cesar a ella misma, es verdad que las cosas trabajadas nos llegan *como hombres* en el momento más cotidiano de la vida (y el teatro ha empleado abundantemente, en los melodramas, el efecto terrorífico que produce una puerta que se abre sola en una casa desierta, o, por el contrario —lo que es equivalente—, una puerta que se abre lentamente, sabiendo nosotros que el criminal está detrás de ella, que se vuelve el ser-puerta del criminal, etc.), pero es en la medida en que el hombre no es ya para nosotros más que una fuga, en nosotros y en los objetos, en la medida en que la relación inanimada de un billete de mil francos con un artículo de primera necesidad está alterado *a distancia* por el conjunto serial de las serialidades (como alteración de mi ser-fuera-de-mí), por la misma razón que mi relación humana con un compañero o con un miembro de mi familia está alienada en todas partes, en el conjunto de las series que constituyen mi clase, de manera que, para terminar, hay unidad y fusión de todos los sentidos de los objetos práctico-inertes (hombre, cosas, relaciones de cosas, relaciones de hombre) en el infinito de todos los En-otro-lugar.

Con esta primera forma, como límite que separa a la *praxis* de la actividad pasiva y alienada (es decir, el individuo de la socialidad), la *necesidad* nos entrega su inteligibilidad, es decir, la *Razón* de su ser. Hemos visto que ni siquiera podría *aparecer* en la *praxis* individual o en las relaciones humanas

de reciprocidad (con o sin "tercero"). Pero, de la misma manera, a menos que considere las leyes naturales en el marco de un conceptualismo platónico, nadie puede imaginar que éstas sean reglas *a priori* que se imponen a la materia y rigen inflexiblemente las transformaciones de la energía. En la misma medida en que las leyes científicas se apoyan en la experiencia, que vuelve sin cesar sobre ellas para modificarlas, son a la vez *estadísticas* y *contingentes* (por lo menos para nosotros y hasta aquí). En realidad, vemos ahora que la necesidad es un determinado significado que junta la acción humana con la cosa material, donde se objetiva, sobre la base de una unión unívoca de interioridad del organismo con lo circundante. Es el momento en que para la libertad misma que la produce, la Cosa, transformada por otras libertades en acción, presenta *a través de sus características propias* la objetivación del agente como alteración rigurosamente previsible y perfectamente imprevista de los fines perseguidos. En este caso, las características del objeto se vuelven fundamento necesario para una explicación de esta alteración, ya que la acción de las otras libertades las pone de relieve y las manifiesta: "Hubieras debido pensar que si hacías tal cosa, con tal instrumento, el resultado sería tal, etc.". Pero precisamente las características fijas (exigencias, utensiliaridad) del instrumento son *materia trabajada*. La necesidad es así, según se quiera, la libertad como *exis* de la materia trabajada o la materialidad trabajada como libertad-*exis* de los Otros en tanto que se descubre en el seno de una operación libre. Y, según este punto de vista, podemos concluir que la necesidad no se manifiesta ni en la acción del organismo aislado ni en la sucesión de los hechos físico-químicos: el reino de la necesidad es el terreno —real, pero aún abstracto, de la Historia— en que la materialidad inorgánica se cierra sobre la multiplicidad humana y transforma a los productores en su producto. La necesidad, como límite en el seno de la libertad, como evidencia enceguecedora y momento de inversión de la *praxis* en actividad práctico-inerte, se vuelve, tras haber caído el hombre en la sociedad serial, la estructura de todos los procesos de la serialidad, es decir, la *modalidad* de su ausencia en la presencia y de su evidencia vacía. Es el conjunto giratorio de la materialidad desgraciada que está afirmada y hurtada a la vez, para todos y en todos los actos

libres, para todos los actos libres como Otros, es decir, como forjando nuestras cadenas. Es la única relación posible de organismos prácticos con el medio y, a través del medio, entre ellos, en tanto que no han realizado una nueva unidad práctica. Sería fácil mostrar cómo la necesidad llamada "científica" —es decir, la modalidad de determinados encadenamientos de proposiciones exactas— llega a la ciencia *a través* de la práctica y *por ella* como negación-límite de la dialéctica por la exterioridad, y cómo aparece por la libre búsqueda dialéctica como su objetivación real y siempre Otra. Pero no es éste nuestro tema.

De todo lo dicho, sólo hay que recordar que el campo práctico-inerte no es un nuevo momento de una dialéctica universal, sino la pura y simple negación *de las* dialécticas por la exterioridad y la pluralidad. Sencillamente, esta negación se opera no por destrucción o disolución, sino por desviación e inversión. Así este segundo momento *de la experiencia* (y no de la dialéctica) aparece en sí mismo como la antidialéctica o, si se quiere, como el simulacro inorgánico, en el hombre y fuera de él, de la dialéctica como libre actividad humana. De la misma manera, pues, que la dialéctica supera a las condiciones materiales conservándolas en su misma negación, la materialidad como inflexible necesidad práctico-inerte supera a la libre *praxis* de cada uno, es decir, a las múltiples dialécticas en curso, para conservarlas en ella como medios indispensables para hacer girar a su pesada maquinaria.

Hemos visto que el campo práctico-inerte, considerado en general *a priori*, no puede suscitar por ninguna de sus contradicciones la forma de socialidad práctica que vamos a estudiar ahora, es decir, el grupo. En cada caso, el grupo se constituye sobre la base de determinadas contradicciones particulares que definen a un sector particular del campo de actividad-pasiva sin que *a priori* se pueda asegurar que ocurre lo mismo en todas partes. Cuando se producen esas contradicciones, vamos a ver ponerse en tela de juicio a la *praxis* dialéctica del individuo en el seno de la antidialéctica que le roba sus resultados e inventarse *en otro espacio social* como totalización de las acciones múltiples en, por y para un resultado objetivo totalizador. Esta nueva gestión es a la vez reflexiva y constituyente: cada *praxis* como libre dialéctica totalizadora

pero individual *se* pone al servicio de una dialéctica común cuyo tipo está producido sobre el modelo original de la acción sintética del trabajador aislado. Así las dialécticas originales se superan hacia otra dialéctica que *constituyen* a partir de la antidialéctica como insuperable imposibilidad. En este sentido, podría decirse que pasamos aquí de la dialéctica-naturaleza (como relación original de interioridad entre el organismo y su medio) a la dialéctica-cultura como aparato construido contra el reino de lo práctico-inerte. O, si se prefiere, que las dialécticas individuales, tras haber creado *al mismo tiempo* la antifisis como reino del hombre sobre la naturaleza y la antihumanidad como reino de la materialidad inorgánica sobre el hombre, crean gracias a la unión su propia antifisis para construir el reino humano (es decir, las libres relaciones de los hombres entre ellos). Es en este nivel, y sobre la base de condicionamientos anteriores, donde los hombres totalizan y se totalizan para reorganizarse en la unidad de una *praxis*; dicho de otra manera, abordamos el tercero y último momento de esta experiencia, el que totaliza al mundo humano (es decir, al mundo de los hombres y de sus objetos) en la *empresa histórica*. Esta nueva estructura de la experiencia se da como una inversión del campo práctico-inerte, es decir, que el nervio de la *unidad práctica* es la libertad que aparece como necesidad de la necesidad o, si se prefiere, como una inversión inflexible. En la medida, en efecto, en que los individuos de un medio están directamente puestos en tela de juicio, en la necesidad práctico-inerte, por la imposibilidad de vivir su unidad radical (reapropiándose de esta imposibilidad misma como posibilidad de morir humanamente, o dicho de otra manera, de la afirmación del hombre por su muerte), es negación inflexible de esta imposibilidad ("vivir trabajando o morir combatiendo"); así el grupo se constituye como la imposibilidad radical de la imposibilidad de vivir que amenaza a la multiplicidad serial. Pero esta nueva dialéctica, en la cual la libertad y la necesidad no son más que una, no es un nuevo avatar de la dialéctica trascendental: es una construcción humana cuyos únicos agentes son los hombres individuales en tanto que libres actividades. Por esta razón la designaremos —para distinguirla de las dialécticas constituyentes— con el nombre de dialéctica constituida.

ÍNDICE DEL PRIMER VOLUMEN

Prólogo 9

Cuestiones de método 13

I. Marxismo y existencialismo 15

II. El problema de las mediaciones y de las disciplinas auxiliares 41

III. El método progresivo-regresivo 81

Conclusión 145

Crítica de la razón dialéctica 157

Introducción 159

A — Dialéctica dogmática y dialéctica crítica:

I. 161

II. 165

III. 168

IV. 169

V. 170

VI. 173

VII. 174

VIII. 176

IX. 180

B — Crítica de la experiencia crítica 190

LIBRO I: *De la "praxis" individual a lo práctico-inerte* 229

A — De la "praxis" individual como totalización 231

B — De las relaciones humanas como mediación entre los distintos sectores de la materialidad 249

C — De la materia como totalidad totalizada y de una primera experiencia de la necesidad 280

I. Rareza y modo de producción 280
Rareza y marxismo 301
II. La materia trabajada como objetivación alienada de la "praxis" individual y colectiva 316
El interés 367
III. De la necesidad como nueva estructura de la experiencia dialéctica 393
IV. Del ser social como materialidad y particularmente del ser de clase 402
D — Los colectivos 431

ESTE PRIMER LIBRO DE LA "CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA" DE JEAN-PAUL SARTRE, SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN MACAGNO, LANDA Y CÍA., ARÁOZ 164, EL DÍA 18 DE AGOSTO DE 1963, CUANDO SE CUMPLEN EXACTAMENTE VEINTICINCO AÑOS DE VIDA DE LA EDITORIAL LOSADA. COMO EN SU PRIMER LANZAMIENTO, DONDE APARECÍAN YA AUTORES EXTRANJEROS, ESTA EMPRESA DE CULTURA CONTINÚA INCORPORANDO A SUS CATÁLOGOS, JUNTO CON LOS DE NUESTRO IDIOMA, LOS NOMBRES MÁS PRESTIGIOSOS DE LA INTELECTUALIDAD UNIVERSAL.